

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
“FEDERICO II”**

**Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Filosofia “Antonio Aliotta”
Scuola di Dottorato in Bioetica**

Dottorato di Ricerca in Bioetica XXIV ciclo



Tesi di dottorato

**Società e stranieri morali.
Per un'interpretazione critica della *general secular bioethics* di H. T.
Engelhardt jr.**

Tutor:
Chiar.ma Prof. Emilia D'Antuono
Coordinatore:
Chiar.mo Prof. Giuseppe Lissa

Candidato:
Dott. Francesco Manfredi

INDICE

CAPITOLO PRIMO

La società e gli stranieri morali.

Le persone come fondamento dell'autorità morale in una *general secular bioethics*.

Par 1.1 Variabilità e pluralismo. Mutamenti categoriali nello spazio sociale: frammentazioni, liquefazioni, ricomposizioni. p. 4

Par. 1.2 I labirinti dell'identità. Tensioni dialettiche tra individualizzazione e definizione dell'estraneità morale. p. 18

Par 1.3 Persone e società. Presupposti configurazionali per un'antropologia minima degli stranieri morali. p. 50

Par 1.4 Dimensioni e accezioni della persona. Dal modello funzionale al modello della considerazione. p. 74

Par 1.5 «Strangers in a strange land». Margini problematici del contesto relazionale medico-paziente. p. 90

Par 1.6 Scenari post-genomici. Persone, pazienti e professionisti nel flusso della complessità scientifica. p. 115

CAPITOLO SECONDO

Un'analisi critica della *general secular bioethics*.

I principi dell'etica laica generale in un orizzonte procedurale.

Par 2.1 A General secular bioethics: presupposti, coordinate e modelli applicativi. p. 132

Par 2.2 Alla ricerca dell'obiettività. Percorsi analitici e interrogativi etici. p. 154

Par. 2.3 Il principio del permesso. Struttura e applicazioni procedurali. p. 176

Par 2.4 Il principio di beneficenza. Dalle tensioni morali agli interrogativi procedurali. p. 189

Par 2.5 Aspetti funzionali e accezioni pratiche della libertà. p. 200

Par 2.6 Il principio di proprietà e i limiti del potere statale. p. 208

Par 2.7 I rischi di un collasso della giustizia sociale. Dilemmi allocativi tra modelli procedurali, capacità e uguaglianza. p. 217

BIBLIOGRAFIA p. 264

CAPITOLO PRIMO

La società e gli stranieri morali.

Le persone come fondamento dell'autorità morale in una *general secular bioethics*.

«Gli individui disuguali (e non sarebbero
Individui diversi se non fossero disuguali)
sono misurabili con uguale misura solo
in quanto vengono sottomessi a un uguale punto
di vista, in quanto vengono considerati soltanto
secondo un lato *determinato* (...)».

(K. MARX, *Critica del programma di Gotha*, Milano 1970, p. 17)

Par 1.1 Variabilità e pluralismo. Mutamenti categoriali nello spazio sociale: frammentazioni, liquefazioni, ricomposizioni.

La riflessione bioetica contemporanea si è configurata e va configurandosi all'interno di uno specifico orizzonte storico-culturale «(...) caratterizzato da accentuato scetticismo, dalla confusione legata al tramonto di certe credenze e al persistere di altre, dal pluralismo delle visioni morali e dalla presenza di sfide che non possono essere disattese»¹. A questo pluralismo delle visioni morali corrisponde un più ampio e articolato pluralismo delle *visioni del mondo* che conferisce all'attuale stadio della modernità un livello altissimo di complessità. La «crescente distanza da ogni

¹ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 38 [ID, *The foundations of bioethics* (2nd edition), Oxford 1996 - in seguito *FB* -, p. 6].

orientamento supremo, da ogni finalità ultima»² ha prodotto un mutamento sostanziale non soltanto in termini culturali, ma anche e soprattutto negli assetti sociali e nelle categorie antropologiche di riferimento.

Il carattere pluralistico, tipicamente moderno, ha raggiunto la fase della frammentazione radicale³ che ha modificato nei suoi fondamenti l'idea stessa di una società complessa; le diramazioni del processo di frantumazione della già pluralizzata società contemporanea, sulla scorta di una rumorosa assenza di *finalità ultime*, hanno aperto le porte ai paradossi di una nuovissima fase della modernità caratterizzata da un ossimoro concreto che si definisce nello spazio reale che unisce globalizzazione e individualizzazione.

Un discorso bioetico che si muove all'interno dell'universo storico contemporaneo può essere dunque compiuto soltanto attraverso una peculiare interpretazione e comprensione delle nuove categorie socio-culturali prodottesi nello sviluppo più radicale della nostra modernità. L'idea stessa di modernità, le coordinate che ne definiscono struttura e dinamiche, i meccanismi e le categorie che compongono lo scenario dell'attuale contesto sociale, diventano presupposti imprescindibili dell'analisi bioetica; l'opportunità di offrire indicazioni orientative alle questioni di sua pertinenza pone la bioetica di fronte all'impegno inderogabile di intersecare la modernità e di sintetizzarne, in termini non soltanto speculativi, le tensioni, le presenze e le assenze, le contraddizioni e le strutture più intime e sostanziali. Nel processo di disarticolazione delle narrazioni, storiche e filosofiche, tradizionali si è chiarito il carattere polisenso dell'idea di modernità, la sua necessaria riconfigurazione a partire dalla saturazione dei modelli interpretativi e delle categorie

² Ivi, p. 428 [FB, p. 411]

³ Cfr. P. BOURDIEU, *Controfuochi 2. Per un nuovo movimento europeo*, Roma 2001, p. 71.

strutturali di un universo moderno antecedente: il pluralismo ha assunto una sua conformazione sociale specifica, ha cancellato per manifesta obsolescenza alcuni dei confini categoriali della modernità stessa e ha riscritto le trame della contemporaneità sulla base di una grammatica socio-antropologica che appare ad una prima analisi paradossale. È alla radice di questo paradosso che la riflessione, in tutte le sue forme, deve calarsi per poter avanzare la pretesa dell'analisi; attraverso una ricostruzione concreta delle strutture della modernità nella sua fase avanzata è possibile declinare la riflessione secondo criteri lontani da un'astrattezza che farebbe torto alla pluralità polisemica della nostra società. La polisemia sociale moderna è una dimensione ampia e tortuosa, senza contorni e priva di centri: le categorie che permettono di definirla amplificano il significato stesso di pluralità accentuandone la portata in termini dinamici, di movimento e dunque di incertezza.

La modernità nel suo stadio avanzato e l'universo sociale che la rappresenta hanno acquisito uno status dinamico particolare che trova la sua definizione più incisiva nella metafora della «fluidità» utilizzata da Bauman: le strutture di una tale configurazione della modernità «(...) non mantengono di norma una forma propria. I fluidi, per così dire, non fissano lo spazio e non legano il tempo; (...) i fluidi non conservano mai a lungo la propria forma e sono sempre pronti (e inclini) a cambiarla»⁴. È appunto nella radicale flessibilità e mutevolezza delle strutture e nel rinnovato rapporto con la temporalità che si costruisce la nuova immagine della modernità: il processo di «liquefazione» che conduce all'attuale fluidità è l'anima stessa di una tendenza sostanzialmente progressiva del moderno a «fondere i corpi solidi»⁵, a ridescrivere la geografia strutturale del paesaggio socio-culturale di cui è espressione. Questa fusione e

⁴ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Roma-Bari 2009, p. VI.

⁵ Cfr. Ivi, p. VII.

rielaborazione ha riguardato soprattutto *la tradizione* nella sua accezione più ampia di «diritti e obblighi consuetudinari» che costituivano la zavorra operativa e culturale per il nuovo ritmo che si andava imponendo alla scansione temporale della vita⁶. La tendenza al cambiamento è sempre stata una caratteristica essenziale della modernità, ma ciò che rende peculiare la forma del mutamento per «liquefazione» è la «ridistribuzione e riallocazione dei *poteri di fusione*»⁷: i modelli e le configurazioni che rappresentavano l'aspetto stabile del mutamento, e quindi una sorta di *dato* di riferimento per lo sviluppo stesso, si moltiplicano a dismisura e mostrano una significativa porosità dei contorni, una *malleabilità* senza precedenti che è controbilanciata da un'insofferenza strutturale (tipica dei fluidi) a mantenere la propria forma. In questo passaggio ad un'instabilità radicale dei riferimenti si definisce la cifra stessa del moderno: «caducità, friabilità, l'inconsistenza e la provvisorietà» determinano una prospettiva esistenziale senza fulcri, senza fondamenta stabilizzate⁸.

«Una società può essere definita *liquido-moderna* se le situazioni in cui agiscono gli uomini si modificano prima che i loro modi di agire riescano a consolidarsi in abitudini e procedure»⁹: in altre parole, la modernità liquida produce una società destabilizzata in cui gli individui rincorrono il cambiamento in una dinamica di «nuovi inizi» per cui modelli, riferimenti, strategie e visioni del mondo si susseguono ad una velocità insolitamente alta. La vita stessa emerge nella sua radicale alterazione rispetto all'immagine tradizionale di un percorso unitario più o meno continuo: «la vita liquida, come la società liquido-moderna, non è in grado

⁶ Cfr. Ivi, p. VIII.

⁷ Cfr. Ivi, p. XII.

⁸ Cfr. Ivi, p. XXII.

⁹ Z. BAUMAN, *Vita liquida*, Roma-Bari 2009, p. VII.

di conservare la propria forma o di tenersi in rotta a lungo»¹⁰. Esperienza e tradizione si mostrano in tutto il loro ritardo nel tentativo di guidare l'azione giornaliera in un contesto che non si presta ad esemplificazioni precostituite. La «distruzione creatrice» esprime metaforicamente uno degli aspetti salienti del *modus vivendi* liquido-moderno, la necessità di una costante riscrittura delle mappe esistenziali, degli assetti sociali e delle dinamiche interpersonali¹¹. L'arte del vivere in questa modernità dalle strutture sociali *liquefatte* si estrinseca nella capacità plastica del riplasmare *in fieri* i processi stessi di interazione, la dialettica interpersonale, i meccanismi comunicativi, di accordo e di relazione.

La modernità liquida è dunque *un'altra modernità* in cui il peso di quell'alterità si gioca nella radicalizzazione della dicotomia stabilità/instabilità, pesantezza/leggerezza o ancora liquidità/solidità, diadi dialetticamente connesse, ma storicamente caratterizzate da una progressiva esclusione reciproca. La modernità a cui si riferiva la *teoria critica francofortese*¹² era caratterizzata da categorie solide, dalle strutture

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. Ivi, p. X.

¹² Cfr. M. HORKHEIMER- T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1997, «Quanto ci eravamo proposti, infatti, era nientemeno che di comprendere perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie. (...) Se gli ostacoli fossero solo quelli derivanti dalla strumentalizzazione inconsapevole della scienza, l'analisi dei problemi sociali potrebbe almeno ricollegarsi alle tendenze che sono in opposizione alla scienza ufficiale. Ma anch'esse sono investite dal processo globale della produzione, e non sono meno cambiate dell'ideologia verso cui erano dirette. Accade loro ciò che è sempre accaduto al pensiero vittorioso, che, appena esce volontariamente dal suo elemento critico per diventare uno strumento al servizio di una realtà, contribuisce, senza volerlo, a trasformare il positivo che si è eletto in qualcosa di negativo e di esiziale. (...) Se la riflessione sull'aspetto distruttivo del progresso è lasciata ai suoi nemici, il pensiero ciecamente pragmatizzato perde il suo carattere superante e conservante insieme, e quindi anche il suo rapporto alla verità. Nella misteriosa attitudine delle masse tecnicamente educate a cadere in balia di qualunque dispotismo, nella loro tendenza autodistruttiva alla paranoia *popolare*, in tutta questa assurdità incompresa si rivede la debolezza della comprensione teoretica di oggi. (...) La condanna naturale degli uomini è oggi inseparabile dal progresso sociale. L'aumento della produttività economica, che genera, da un lato, le condizioni di un mondo più giusto, procura, d'altra parte, all'apparato tecnico e ai gruppi sociali che ne dispongono, una immensa superiorità sul resto della popolazione. Il singolo, di fronte alle potenze economiche, è ridotto a zero. Queste, nello stesso tempo, portano a un livello finora mai raggiunto di dominio della società sulla natura. Mentre il singolo sparisce davanti all'apparato che serve, è rifornito da esso meglio di quanto sia mai stato. Nello stato ingiusto l'importanza e la dirigibilità della massa cresce con la quantità di beni che le viene assegnata. L'elevazione - materialmente considerevole e socialmente insignificante - del tenore di vita degli inferiori si rispecchia nell'apparente

spazialmente definite e da modelli *pesanti* capaci di rappresentare riferimenti concreti e continuativi per la vita individuale e collettiva; la società in quell'orizzonte aveva ancora le fattezze di un corpus unitario seppur variabile e articolato. In questione non è lo status di modernità, né la valutazione quantitativa (di un presumibile livello di modernità dei due stadi - che sono accomunati della tensione generalizzata alla *modernizzazione* -). La variazione va rintracciata nella differenziazione qualitativa¹³ relativa al mutamento di orizzonte e focalizzata su due elementi: il crollo e il declino dell'«illusione protomoderna» di un *telos* a cui avrebbe condotto il progresso entro un certo tempo; la «deregolamentazione e privatizzazione dei compiti e doveri propri della modernizzazione»¹⁴. L'assenza di un *telos* apre la strada alla frantumazione degli obiettivi in termini sociali ed individuali: il pluralismo di una società frammentata in termini di orientamento generale tende a produrre isolamento e *privatizzazione*. La possibilità di rintracciare progetti *superiori* capaci di accomunare l'intero contesto

ed ipocrita diffusione dello spirito. Il cui vero interesse è la negazione della reificazione. Lo spirito non può che dileguarsi quando è consolidato a patrimonio culturale e distribuito a fini di consumo», pp. 3-7. Vedi anche H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Torino 2001, in cui, a partire dall'analisi delle forme e risorse psichiche del lavoro e delle loro relazioni con i processi di sublimazione, viene proposta una precisa reinterpretazione del pensiero freudiano funzionale alla costruzione di una teoria critica della società: «il sempre maggiore dominio sulla natura, unito alla sempre maggiore produttività del lavoro, svilupperebbe e soddisferebbe in questo caso i bisogni umani *soltanto come sottoprodotto*; la sempre maggiore ricchezza culturale e le conoscenze sempre più profonde fornirebbero il materiale per una distruzione progressiva, e creerebbero il bisogno di una sempre più intensa repressione degli istinti. (...) La repressione è ampiamente inconscia e automatica, e la sua intensità è misurabile soltanto alla luce della coscienza. La distinzione fra la repressione filogeneticamente necessaria e la repressione addizionale può fornire il criterio di giudizio. (...) La repressione addizionale è la parte che rappresenta il risultato di condizioni specifiche della società mantenute nell'interesse specifico del dominio. (...) Il dominio diventa sempre più impersonale, oggettivo, universale, e anche sempre più razionale, efficace, produttivo. Alla fine, sotto il dominio di un principio di prestazione completamente sviluppato, la subordinazione sembra effettuarsi per mezzo della divisione del lavoro sociale stesso (benché la forza fisica e personale rimanga un mezzo indispensabile). La società si presenta come un sistema stabile e sempre più ampio di prestazioni utili (...)», pp. 123-124. Sulle conseguenze individuali di questo modello sociale cfr. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Torino 1967. È interessante anche l'analisi del *fallimento dell'epistème marxista* proposta da E. Severino in E. SEVERINO, *Gli abitanti del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, Milano 2009, pp. 62 ss.

¹³ Cfr. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Roma-Bari 2009, p. 18.

¹⁴ Ivi, p. 20.

sociale conduce gli individua a ridefinire in forma privata e autoregolamentata le strategie e i fini della propria esperienza sociale. La modernità, in tal modo, si carica del peso della ricerca individuale nel suo radicale e tendenziale isolamento che assume forme diverse a seconda delle condizioni materiali in cui l'individuo è socialmente collocato; l'isolamento nella sua manifestazione più concreta, in termini sociali, si configura come *precarietà* di *status*, di *modus* e di *telos*. È la relazione stessa tra individui e dinamiche sociali che tende a mutare con l'eclissi di una direzione *teleologica* unitaria. Privatizzazione e modernizzazione diventano categorie affini nel momento in cui i processi di articolazione relazionale tra membri della società si scontrano con la mancanza di questioni condivise o condivisibili in merito alle strutture e alle esigenze fondamentali.

Questa modernità è però anche lo spazio della globalizzazione¹⁵, lo spazio del *sistema-rete*, l'universo dell'interconnessione planetaria che

¹⁵ Cfr. D. HELD - A. MACGREW, *Globalismo e antiglobalismo*, Bologna 2010: «nella sfera accademica, le opinioni si dividono sulle prove a favore della globalizzazione contemporanea, oltre che sulla loro rilevanza esplicativa. Nella sfera politica, la globalizzazione provoca risposte radicalmente divergenti e alimenta progetti radicalmente diversi, dall'avversione fobica dell'estrema destra all'appassionata difesa dei neoliberali. (...) la globalizzazione denota un'intensificazione delle relazioni e delle interazioni sociali a livello globale tale per cui eventi che interessano aree geograficamente remote hanno riflessi a livello locale, e viceversa. Essa implica una reinterpretazione della scala dei rapporti sociali, dalla sfera economica a quella della sicurezza, che trascende il livello nazionale per proiettarsi in una dimensione transnazionale e transcontinentale. Si tratta di un processo politico caratterizzato da: una *dilatazione* delle attività sociali, politiche ed economiche che travalica le frontiere politiche (...); l'*intensificazione*, o la crescente complessità, delle interconnessioni quasi in ogni sfera della vita sociale (...); l'*accelerazione* delle interazioni e dei processi transfrontalieri via via che l'evoluzione dei sistemi di trasporto e di comunicazione aumenta la velocità (...); crescenti *estensione, intensità e velocità* delle interazioni globali sono associate a un'interconnessione sempre più profonda della dimensione locale e di quella globale (...). C'è una buona dose di verità nella frase "la globalizzazione è quello che si fa di essa". Il mondo in cui la globalizzazione viene costruita, nei media e nel dibattito accademico, definisce, se non deforma, il suo significato per gli accademici quanto per gli attivisti. Le versioni odierne della globalizzazione la descrivono generalmente come una lotta titanica tra i suoi sostenitori e i suoi oppositori, tra le forze della globalizzazione e quelle dell'antiglobalizzazione, tra globalisti e scettici, tra la dimensione globale e quella locale. Queste antinomie hanno sicuramente un valore euristico nell'aiutare a definire la posta in gioco - tanto nella sfera intellettuale quanto in quella politica - data l'enorme complessità della materia (...)», pp. 14-15-183. Sullo stesso tema è interessante la posizione di Pierre Bourdieu: «bisogna qui tornare alla parola *globalizzazione* (o, come preferiscono dire i francesi *mondializzazione*): si è visto che potrebbe, in un senso rigoroso, indicare l'unificazione del campo economico mondiale ovvero l'estensione di questo campo a scala mondiale. Ma le si è dato anche un significato completamente diverso, passando surrettiziamente dal senso descrittivo del concetto di cui ho appena parlato a un senso normativo o,

sembrerebbero conferire alla società contemporanea una spinta comunitaria alla modernizzazione. «Il *nuovo disordine mondiale* detto *globalizzazione* ha tuttavia un effetto autenticamente rivoluzionario: la *svalutazione dell'ordine in quanto tale*. (...) Nel mondo che si va globalizzando *l'ordine diventa l'indice dell'impotenza e della subordinazione*»¹⁶: è quindi al di fuori dell'ordine, nella capacità di svincolarsi da regole e sistemi che si gioca il nuovo processo di interconnessione globale; il vero volto della globalizzazione - afferma Bauman - sta proprio nella deregolamentazione e nell'*extraterritorialità* delle dinamiche del nuovo potere. In tal modo il paradosso dialettico tra globale ed individuale si chiarisce nell'effetto che l'oltrepassamento dei confini territoriali e degli ordinamenti regolativi produce sulla sorte individuale, un destino che proietta l'individuo verso un progetto di cui nessuno conosce la finalità - se non l'individuo stesso nella percezione temporale del suo stesso progettare -. «Non sorprende, dunque, che la continua globalizzazione della dipendenza umana scateni reazioni ambigue, spesso contraddittorie. La globalizzazione non è certo carente di entusiastici predicatori, epici profeti e poeti lirici»¹⁷; proprio nella categoria dell'*ambiguità* nella sua forma più generale si riesce a far confluire la sensazione di questa contraddizione in termini tra globale ed individuale o più precisamente l'apparente stridore tra globalizzazione ed individualizzazione. Questa forma di ambiguità radicale cela al suo interno un'ancor più radicale *ambivalenza* - cifra ulteriore della liquefazione moderna -; «(...) l'ambivalenza continua, crescente e temibile

meglio, performativo: la *globalizzazione* designa allora una *politica economica* che tende a unificare il campo economico attraverso una serie di misure giuridico-politiche destinate ad abbattere ogni limite a questa unificazione, ogni ostacolo, nella maggior parte dei casi legato allo Stato nazione, a questa estensione», P. BOURDIEU, *op. cit.* pp. 107-108.

¹⁶ Z. BAUMAN, *La società individualizzata*, Bologna 2008, p. 49.

¹⁷ ID, *La società sotto assedio*, Roma-Bari 2008, p. 78.

che governa questa nostra *società del rischio* ha la sua utilità: lubrifica i meccanismi della scienza e della tecnologia, i due veicoli principali dello sviluppo contemporaneo»¹⁸. Il progresso si nutre dell'ambivalenza, lo sviluppo globale si muove attraverso l'insicurezza individuale che con fatica assume su di sé, in maniera incerta e instabile, il peso della modernizzazione: è una dialettica *sui generis* in cui le due forze in gioco sono disinteressate l'una dell'altra e sono coinvolte in progetti che sembrano realmente divergenti.

Gli effetti reali di questo processo sono rintracciabili su tre piani differenti, ma strettamente correlati: sfondo globale, società e individuo, che percepiscono e subiscono in maniera essenzialmente diversificata gli impatti della fluidità moderna. Mentre lo sfondo globale si espande a dismisura attraverso la frantumazione dei confini (territoriali e normativi) che favorisce la *deterritorializzazione e deregolamentazione* dei poteri (in qualunque forma essi riescano a definirsi), la società si svuota, restando priva delle strutture che ne definivano la funzione o ridefinendo strutture che esistono per modificarsi perpetuamente senza lasciare tracce o riferimenti; in questa fuga extraterritoriale e nel simmetrico svuotamento funzionale del modello sociale l'individuo cerca di ricomporre segmenti di significato o, comunque, prova a ridefinire le finalità del processo di modernizzazione attraverso nuove tutele categoriali, spesso fittizie ed effimere. Nella costruzione spasmodica di un progresso possibile, uomini e donne nella loro singolarità «(...) sono autonomamente chiamati ad

¹⁸ ID, *La società individualizzata*, cit., p. 91. Cfr anche U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma 2000: «nel XIX secolo la modernizzazione ebbe luogo sullo sfondo del suo opposto: di un mondo fatto di tradizioni e di una natura che andava conosciuta e dominata. Oggi, alle soglie del XXI secolo, la modernizzazione ha consumato e perduto il suo opposto, e si ritrova confrontata con se stessa, con le premesse e con i principi funzionali della società industriale. La modernizzazione interna all'orizzonte di esperienza premoderno è sostituita dalla modernizzazione riflessiva. (...) La difficoltà ad affrontare in termini sovranazionali i rischi della modernizzazione ha a che fare con le modalità della loro diffusione. In quanto invisibili, lasciano ben pochi spazi di decisione, almeno al consumatore. Sono prodotti aggiuntivi che vengono ingeriti e respirati assieme ad altre cose, passeggeri clandestini del consumo di tutti i giorni. Viaggiano con il vento e con l'acqua. Possono trovarsi in tutto e in tutti e attraversano assieme alle cose più essenziali (...) tutti gli ambiti della modernità altrimenti vigilmente protetti», pp. 15-53.

usare, singolarmente, il proprio ingegno, risorse e industriosità per conquistare una condizione più soddisfacente e lasciarsi alle spalle qualsiasi aspetto della loro condizione attuale essi possano detestare»¹⁹. Rispetto al progresso globale e alla liquefazione dello spazio sociale, il progresso individuale è nelle mani dell'individuo e nella portata della sua «presa sul presente», nella capacità cioè di intervenire positivamente o negativamente per modificare la propria condizione e per costruirne una migliore (o presunta tale). Purtroppo però la possibilità di questa «presa sul presente» contrasta con l'instabilità costitutiva di un orizzonte sociale liquefatto; il compito a cui è chiamato l'individuo nella tarda modernità tende spesso a sfuggire al suo controllo, a disarticolarsi secondo dinamiche indipendenti dalle scelte individuali. Nuovi spazi d'azione si frappongono tra l'individuo e il processo di individuazione/modernizzazione a cui è chiamato nel *vuoto liquido* dello spazio sociale.

«Quando *l'Unsicherheit* diventa permanente ed è vista come tale, l'esistenza terrena viene percepita meno come una catena di azioni logica, coerente e cumulativa, segnata da leggi e rispettosa delle leggi e più come una partita, in cui il *mondo esterno* è uno dei giocatori e si comporta come tutti i giocatori, le carte strette in petto. Come in qualsiasi altra partita, i piani per il futuro tendono a diventare provvisori, mutevoli e instabili, validi al massimo per poche mosse»²⁰: in tal modo anche le attività che individuavano in maniera tangibile la costruzione di un progetto di vita stabile tendono a sciogliersi nell'incertezza e precarietà dei *piani per una mossa e fino alla prossima mossa*. In questa prospettiva il lavoro, come espressione significativa di una concatenazione logica di azioni tesa alla costruzione di un progetto di vita coerente, uniforme e progressivo, si

¹⁹ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, cit., p. 154.

²⁰ Ivi, p. 157.

disarticola passando dalla logica del «finché morte non ci separi» a quella del «fino ad ulteriore comunicazione»²¹. La flessibilità, la mobilità, l'azzeramento dello spazio e l'istantaneità del tempo hanno convertito il lavoro secondo le nuove logiche del *capitalismo leggero*²² (dialetticamente opposto al *capitalismo pesante* di stampo fordista²³); mentre il capitale oggi viaggia nello spazio globale, secondo le logiche sdoganate della deregolamentazione e dell'extraterritorialità, «il lavoro, per contro, resta immobilizzato come lo era in passato, ma il luogo a cui si

²¹ Cfr. Ivi pp. 148 ss.

²² Cfr. D. HARVEY, *La crisi della modernità*, Milano 2010: «se vi è stata qualche trasformazione nell'economia politica del capitalismo verso la fine del XX secolo, è opportuno stabilire l'entità e l'importanza di un tale cambiamento. (...) Accetto senz'altro l'opinione secondo cui il lungo boom postbellico, dal 1945 al 1973, è stato costruito su un certo insieme di pratiche di controllo dei lavoratori, mix tecnologici, abitudini di consumo e configurazioni di potere politico-economico, e secondo cui questa configurazione può essere ragionevolmente definita fordista-keynesiana. Il venir meno di questo sistema a partire dal 1973 ha inaugurato un periodo di rapido cambiamento, di fluidità, di incertezza», pp. 153-155. Sul tema della flessibilità e della deterritorializzazione Deleuze e Guattari offrono un'interpretazione significativa nell'ambito della loro *schizoanalisi*: «la civiltà si definisce per la decodificazione e deterritorializzazione dei flussi della produzione capitalistica. Tutti i procedimenti vanno bene per assicurare questa decodificazione universale: la privatizzazione che riguarda i beni, i mezzi di produzione, ma anche gli organi dello stesso "uomo provato"; l'astrazione delle quantità monetarie, ma anche delle quantità di lavoro; la non-limitazione del rapporto tra capitale e forza lavoro, e anche tra flussi di finanziamento e flussi di reddito o mezzi di pagamento; la forma scientifica e tecnica assunta dagli stessi flussi di codice; la formazione di configurazioni fluttuanti a partire da linee e punti senza unità discernibile. La storia monetaria recente, il ruolo del dollaro, i capitali migranti a corto termine, la fluttuazione delle monete, i nuovi mezzi di finanziamento e di credito, i diritti di prelievo speciali, la nuova forma delle crisi e delle speculazioni, punteggiano il cammino dei flussi decodificati. (...) Decodificare vuol dire certamente capire un codice e tradurlo, ma ancor più distruggerlo in quanto codice (...). Sarebbe tuttavia un grave errore identificare i flussi capitalistici e i flussi schizofrenici, sotto la rubrica generale di una decodificazione dei flussi di desiderio. Certo, la loro affinità è grande: il capitalismo fa passare ovunque flussi-schizo che animano le nostre arti e le nostre scienze, così come si irrigidiscono nella produzione dei nostri malati specifici, gli schizofrenici. Abbiamo visto che il rapporto tra schizofrenia e capitalismo oltrepassava di gran lunga i problemi di modo di vita, di ambiente, di ideologia ecc., e doveva essere posto al più profondo livello d'una sola ed identica economia, d'un solo ed identico processo di produzione. La nostra società produce schizofrenici come sciampo Dop o macchine Renault, con la sola differenza che loro non sono vendibili», G. DELEUZE - F. GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino 1975, pp. 278-279.

²³ Cfr. D. HARVEY, *op. cit.*: «la simbolica data di nascita del fordismo è sicuramente il 1914, quando Henry Ford introdusse la giornata di lavoro di otto ore a cinque dollari per gli operai della catena di montaggio automatizzata inaugurata l'anno precedente a Dearborn nel Michigan. Ma l'introduzione e il consolidamento del fordismo furono in realtà processi ben più complessi. Le innovazioni organizzative e tecnologiche di Ford furono, sotto molti aspetti, una semplice estensione di tendenze ben consolidate. (...) La separazione fra gestione, concezione, controllo ed esecuzione (e tutto quanto ciò significava in termini di relazioni sociali gerarchiche e dequalificazione all'interno del processo produttivo) era a sua volta avviata in molte industrie. Di speciale in Ford (e ciò distingue il fordismo dal taylorismo) c'è la sua visione, il suo esplicito riconoscimento del fatto che produzione in serie significasse consumo di massa, un nuovo sistema di riproduzione della forza lavoro, una nuova politica di controllo e gestione dei lavoratori, una nuova estetica e una nuova psicologia, in breve, un nuovo tipo di società democratica razionalizzata, modernista e populista», pp. 157-158.

presumeva dovesse restare legato una volta e per sempre ha perso la sua passata solidità; alla vana ricerca di scogli, le ancore cadono invece su sabbie friabili. Alcuni degli abitanti del mondo sono in perpetuo movimento; per tutti gli altri è il mondo che si rifiuta di stare fermo»²⁴. Se dunque il lavoro ha smesso di contenere una delle chiavi della progettualità individuale, se anche la dimensione lavorativa si sottrae alla stabilizzazione, altre prerogative si rivelano più aderenti al carattere mutevole e fluidificato della contemporaneità, altre attività sembrano prendere il posto della *vecchia* costruzione sociale; si tratta di attività che più facilmente riescono a muoversi nel *labirinto di nuovi inizi* che la modernità dimostra di essere. Il crollo di un *telos* unitario ha prodotto la moltiplicazione dei fini (non più dei mezzi per raggiungere l'unico fine) e «(...) la capacità maggiormente necessaria nel nostro mondo di fini palesemente infiniti è quella di essere degli acquirenti abili e infallibili»²⁵. Da lavoratore, *homo faber*, capace di produrre il proprio futuro secondo un progetto di progressiva costruzione individuale e sociale, l'uomo si trasforma in *acquirente, consumatore*, invischiato in un nuovo progetto che non mira a costruire nulla che possa durare più di un'emozione. Il progetto individuale si mostra svincolato del tutto o quasi dalle dinamiche di una società come collettività e si sposta nell'orizzonte del sé, *hic et nunc, da farsi* infinitamente, ma senza progetti *a lunga scadenza*. «L'odierno consumismo, tuttavia, non è più incentrato sul soddisfacimento dei bisogni, neanche i più sublimi (...); è stato detto che lo *spiritus movens* dell'attività del consumatore non è più la gamma misurabile di bisogni articolati, bensì il *desiderio*, un'entità molto più volubile ed

²⁴ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, cit., p. 57. «Nel suo stadio pesante, il capitale era incollato al suolo quanto i lavoratori che assumeva. Oggi il capitale viaggia liberamente, portandosi dietro il solo bagaglio a mano contenente poco più che una cartellina portadocumenti, un telefono cellulare e un computer portatile. Può fermarsi ovunque e non è costretto a restare in alcun posto se non fino a quando gli aggrada». *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 77.

effimera, evasiva e capricciosa, ed essenzialmente avulsa dai *bisogni*, una forza autoprodotta e autoalimentata che non abbisogna di altra giustificazione o *causa*»²⁶. Si definisce, dunque, la categoria *liquido-moderna* del desiderio, categoria che per la sua stessa struttura autoprodotta ed autoalimentata ha la capacità sostanziale di accentuare l'isolamento individuale attraverso la moltiplicazione di finalità soggettive e, nello stesso tempo, separando le spinte individuali dai bisogni generali, contribuisce alla disgregazione delle strutture sociali. Il desiderio è uno degli effetti più radicali dell'assetto sociale fluido. Esso include in sé il carattere esclusivo ed escludente dei fini individuali, carattere che di per sé promuove modelli sociali atomizzati e disarticolati in termini strutturali. «La storia del consumismo è la storia della disgregazione e dell'abbattimento di tutti gli ostacoli *solidi* che limitano il libero volo di fantasia e riducono il *principio di piacere* alla dimensione dettata dal *principio di realtà*»²⁷; ma il desiderio, con tutta la sua portata narcisistica e quindi *de-socializzante*, ha assunto la forma più radicale nella contemporaneità, lasciando assolutamente libero il *principio del piacere*. Il desiderio, in una certa misura, si è dimostrato limitante per i meccanismi del consumo contemporaneo, evidenziando un'obsolescenza precoce: si è, quindi, evidenziato il «(...) bisogno di uno stimolante molto più potente e soprattutto più versatile per mantenere la domanda di consumo ad un livello adeguato all'offerta. Il *capriccio* rappresenta tale indispensabile sostituzione: completa la liberazione del *principio del piacere*, eliminando i residui impedimenti del *principio di realtà*»²⁸. Il *capriccio* è la cifra estrema di un processo di deregolamentazione globale vissuta a livello individuale secondo criteri di destrutturazione sociale:

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 78.

²⁸ Ivi, p. 79.

nella *logica del capriccio* si sintetizza la vita organizzata in base al consumo (non più in base alla produzione). L'organizzazione in base al consumo è una *disorganizzazione*, una sottrazione normativa che, come si è detto, traspone a livello locale (nello spazio sociale individualizzato) la frantumazione normativa globale: il *capriccio deregolamenta* l'esperienza e la prassi individuale e nello stesso tempo decostruisce lo spazio sociale sottraendo l'individuo alle spinte alla socializzazione coinvolgendolo nella dinamica narcisistica dell'*appagamento del capriccio* e nel processo di autoalimentazione della sua stessa tensione interna.

In questo orizzonte, a partire da questi mutamenti categoriali e secondo logiche globali ed individuali ridefinite, l'individuo abita questa *modernità liquida* cercando di costruire progetti esistenziali capaci di tenerlo a galla nel flusso della vita; la *vita allo stato liquido* non cancella la necessità di coesistere con altri individui secondo regole minime di coabitazione e di socializzazione fondate su una *grammatica minima* dell'interazione. Il paesaggio sociale rappresentato nella metafora della fluidità moderna contiene in sé assetti specifici di cui il discorso bioetico (in qualsiasi direzione intenda muoversi e a qualsiasi domanda si proponga di dare una risposta) non può prescindere; l'incontro di individui nella nuova società liquida rimane pur sempre un incontro e conserva la struttura di un processo di *inter-azione* in cui i protagonisti rimangono gli individui stessi nella loro tensione costitutiva alla realizzazione attraverso il raggiungimento di obiettivi. Una riflessione che miri a cogliere dimensioni peculiari della vita umana nell'ordine di prassi specifiche è chiamata a comprendere ed interpretare questo contesto e ad elaborare principi e ipotesi che sappiano forgiarsi nello spazio concettuale prodotto dal contesto stesso, evitando forzature o impropri riadattamenti. Tale riflessione deve necessariamente partire dal luogo concreto della

coesistenza e dalla condizione materiale delle dinamiche che si collocano alla base dell'*esserci* nella sua quotidiana *esistenza-con-gli-altri*, deve inoltre comprendere la specificità dell'*esserci* nella sua individualità.

Par. 1.2 I labirinti dell'identità. Tensioni dialettiche tra individualizzazione e definizione dell'estraneità morale.

Uno degli effetti più invasivi prodotto dalla fluidità moderna in termini di impatto sociale è rintracciabile nel processo di separazione tra l'idea e la percezione della comunità da un lato e la società come categoria individuale e collettiva dall'altro. In altri termini, il flusso generato dalla liquefazione delle strutture della *modernità solida* ha scavato e continua a scavare un *solco*, non soltanto concettuale, tra lo spazio sociale nella sua ampiezza e complessità e il modello comunitario come esperienza concreta di aggregazione, riconoscimento e integrazione; la separazione strutturale di questi due livelli della vita ha assunto la forma radicale della spaccatura per ciò che concerne le scelte di vita, i modelli valoriali e relazionali e la gestione delle paure, delle incertezze, dei rischi dell'esistenza individuale. Oggi generalmente «per *comunità* si intende un gruppo di uomini e donne tenuto insieme da comuni tradizioni e/o pratiche morali legate a una visione condivisa della vita moralmente buona che consente loro di collaborare (...). Le pratiche e le tradizioni morali che legano gli individui ad una comunità possono essere più o meno robuste. (...) Per *società* si intende un'associazione comprendente individui appartenenti a diverse comunità morali. Tali individui, pur

potendo collaborare ad un programma comune, trovano la loro reale collocazione nelle comunità (...)»²⁹.

Nello spazio di questa separazione si colloca il senso e la direzione di una riflessione bioetica *laica*: proprio questa spaccatura tra comunità e società, e la conseguente articolazione pluralistica di uno spazio sociale in cui, a prescindere dalle differenze, gli individui sono chiamati a coesistere secondo logiche di relazione che sappiano articolarsi su procedure minime ed essenziali di interazione e risoluzione delle dispute, riconduce al valore di una riflessione *estranea* alle logiche valoriali e procedurali *sostanziali* proprie di una comunità specifica e consapevole dell'*estraneità* rispetto alla quale gli individui possono costruire le proprie esperienze di vita. «Per tutti coloro che avevano sperato che la società in generale o uno stato di grandi proporzioni avrebbe posto in essere *la* comunità morale e che tale comunità potesse essere guidata dalla bioetica laica sostanziale, questa circostanza sarà motivo di disappunto. La loro speranza è sociologicamente infondata (...)»³⁰. È appunto in una prospettiva anzitutto sociologica che si configura questa frattura tra ambiti della vita e rispetto a cui si costruisce la possibilità di una riflessione bioetica aderente alle strutture della modernità. La sottolineatura sociologica di un duplice livello di interazione e aggregazione conseguente alla frammentazione moderna conduce a modelli interpretativi capaci di leggere il reale attraverso schemi flessibili, secondo una *grammatica minima* non sostanziale e dunque capace di collocarsi all'interno delle strutture pluralizzate della società. La bioetica non può prescindere dal *solco* che la modernità ha prodotto e, nel tentativo di rispondere alle questioni che l'esperienza quotidiana in tutte le sue sfaccettature pone, ha il compito di calarsi in quel divario e recuperarne le coordinate *generali*: costruirsi

²⁹ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 40 [FB, p. 7].

³⁰ Ivi, p. 43 [FB, p. 10].

nello spazio di quella separazione non vorrà dire azzerare i criteri valoriali o ricondurre il *generale* alla specificità di una prospettiva sostanziale, prevederà invece la comprensione di questo nuovo spazio sociale e la costruzione di categorie procedurali che non pretendano di aggirarne o neutralizzare il pluralismo.

Alla radice di questa separazione tra la società e la comunità la sociologia contemporanea ha rintracciato la crisi endemica del rapporto dialettico tra pubblico e privato: lo spostamento delle coordinate che caratterizzavano questa relazione ha riconfigurato gli assetti sociali secondo modelli di *conquista* profondamente modificati rispetto alla tradizione della *modernità solida*. Le dinamiche rispetto a cui la *teoria critica classica* aveva denunciato le tendenze autoritarie del sistema sociale³¹ hanno invertito la loro tensione interna producendo un moto invasivo che per certi versi appare opposto e speculare a quello precedente. La sintesi di questo nuovo orientamento sociale è espressa sociologicamente dalla coscienza che «il *pubblico* viene colonizzato dal *privato*: il *pubblico interesse* è ridotto a mera curiosità per la vita privata dei personaggi pubblici, e l'arte della vita pubblica è confinata alla pubblica esibizione di affari privati e alle pubbliche confessioni di sentimenti privati (...)»³²; mentre un tempo era lo spazio pubblico ad essere invasivo e *imperialistico* rispetto all'universo del privato, oggi è il privato, in tutte le sue forme più effimere, a riempire fino alla saturazione lo spazio pubblico svuotandolo della sua funzione comunitaria e riducendolo a palcoscenico per i drammi

³¹ Cfr. M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, Torino 2000: «oggi, nelle condizioni create dalla forma odierna di industrialismo, è venuto in luce, proprio perché lo si reprime in misura sempre crescente, l'altro aspetto della razionalità: l'importanza del pensiero cristiano indipendente nel modellare la vita sociale, l'importanza della spontaneità del soggetto individuale, della sua opposizione a schemi di comportamento belli e fatti. Da una parte, il mondo è ancora diviso in gruppi ostili, in blocchi economici e politici; questa situazione richiede organizzazione e centralizzazione, che rappresentano il *generale* dal punto di vista della ragione. Dall'altra parte, l'essere umano è fin dalla prima infanzia incorporato così completamente in associazioni, squadre, organizzazioni, che la specificità (unicità) - che rappresenta il *particolare* del punto di vista della ragione - è completamente repressa o assorbita. Questo vale per l'operaio come per l'imprenditore», p. 128.

³² Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, cit., pp. 29-30.

privati, per emozioni e sentimenti che in forme diverse - dall'esemplarità alla catarsi fino al più vago voyeurismo - colonizzano lo spazio pubblico metabolizzandone le funzioni tradizionali. «Il quadro di un'inautenticità pubblicamente prodotta potrebbe rispondere a verità: gli argomenti a supporto della sua verità sono invero irresistibili»³³; lo svuotamento dello spazio pubblico della sua funzione di *agorà* ne definisce il carattere neutralizzante e ne determina la riduzione a dimensione dell'inautentico rispetto al senso di un incontro collettivo funzionale alla collettività stessa. È il passaggio che sottolinea Bauman a spazi pubblici, ma non *civili*³⁴, aggregazioni funzionali ad esigenze dell'esistenza individuale, ma prive di finalità indirizzate alla costruzione di una collettività forte: gli spazi pubblici, ma non civili rappresentano uno degli esiti più radicali della deriva del privato nel pubblico: «(...) di questi tempi i problemi più comuni degli individui (...) *non sono additivi*: non formano, sommandosi, una *causa comune*. Già in partenza essi sono privi della sagoma o *interfaccia* adatta a farli combinare con quelli degli altri»³⁵. Ciò che emerge dallo sbarco del privato nel pubblico è l'incapacità progressiva di costruire uno spazio comune a partire da esigenze individuali; le spinte eterogenee sembrano portare soltanto ad una neutralizzazione delle possibilità di un orizzonte comune degli interessi e delle soluzioni. Il pubblico, in tal modo, resta la somma delle dimensioni private che non riescono e non vogliono sintetizzarsi in dimensioni comuni e che affollano la *pubblica piazza* di *fatti privati* nella forma della spettacolarizzazione più o meno integrale. Esiste, però, in questa reticenza alla sintesi delle spinte privatistiche un fattore *generale* che ne mette in luce un paradosso intimo e sostanziale: in questo *naufragio* del privato nello spazio pubblico

³³ Ivi, pp. 93-94.

³⁴ Cfr. Ivi, pp.105-106.

³⁵ Z. BAUMAN, *La società individualizzata*, cit., p.65.

si azzera il confine dialettico tra *dentro* e *fuori*, in altri termini *siamo tutti dentro* in questa deriva, siamo tutti coinvolti direttamente o indirettamente in questo processo collettivo di privatizzazione degli spazi pubblici. Questa nuova condizione esprime la struttura stessa del modello globale caratterizzato da una *terra di frontiera* sempre meno definita e sempre più neutrale: nell'idea generale della globalità siamo tutti *dentro* questo meccanismo di privatizzazione, siamo tutti spettatori e utenti dello spazio pubblico, siamo tutti distanti da una sua condivisione nei termini di una collettività *forte*, i nostri interessi, le nostre finalità personali non riescono ad *accomunarsi* a quelle degli altri in maniera stabile e continuativa se non per fugaci passaggi dell'esistenza. Eppure siamo tutti *insieme*, abitanti della modernità fluida, in questa condizione. È lo «spirito della folla»³⁶ (e non della *massa*) che accomuna gli abitanti della modernità e ne assimila, tra le differenze, la condizione strutturale: nella folla siamo tutti uguali, identici per certi versi, senza rinnegare la nostra differenza, senza concedere spiragli nella nostra *privacy*; è piuttosto una *similitudine globale* di status e non di identità. Lo «spirito della folla» è l'effetto di un'incontro costante delle differenze che si sono ritrovate in uno spazio globale pubblico le cui strutture fluide hanno prodotto una comunanza di status senza cancellare le variazioni sostanziali: siamo così di fronte ad una *estraneità* che è destinata ad intersecarsi, per un destino sociale condiviso, in una *pubblica piazza* senza più un'architettura stabile e riempita di finalità private.

«In ogni paese, ormai, la popolazione è una somma di diaspore. Ogni città di una certa dimensione è oggi un aggregato di differenze etniche, religiose e di stile di vita, dove la linea tra *insider* e *outsider* è tutt'altro

³⁶ Cfr. ID, *Vita liquida*, cit., p. 4.

che palese (...)»³⁷. La forza della differenza e della varianza umana riempie lo spazio pubblico (e la comune condizione *pubblica privatizzata*) e ne definisce la struttura antropologica minima: l'esperienza di «coabitazione umana» assume sempre più il carattere di una varietà progressiva che vive di mescolanze e ibridazioni che la rendono sempre più articolata. Non a caso la principale metafora per i modelli di interazione sociale è la «rete» con il suo potenziale di flessibilità, modificabilità e variazione non soltanto delle strutture, ma dei contenuti stessi: nel sistema «a rete» le identità, le differenze, i confini e gli spazi di interazione si intersecano in maniera fluida e paradossale. Nella «rete» le infinite diaspore di cui si compone la società liquida, con il loro carico di differenza e ibridazione ineliminabile, assumono forme nuove: lo «spirito della folla» produce modelli di aggregazione rinnovati per ciò che concerne le tendenze centrifughe e centripete. «In una società liquido-moderna, lo *sciame* tende a sostituire il *gruppo*, con i suoi leader, la sua gerarchia di comando e il suo ordine di beccata. Lo sciame può fare a meno di tutti quegli orpelli senza i quali un gruppo non potrebbe esistere. Gli sciami non devono trascinarsi dietro pesanti strumenti di sopravvivenza: si assemblano, si disperdono e si ricompongono a seconda dei casi, guidati ogni volta da priorità differenti (...)»³⁸. Il modello a *sciame* esprime la radicale novità delle forme di aggregazione pubblica nello spazio sociale come incontro di diaspore: lo sciame non sintetizza, ma somma semplicemente le sue parti e le spinte che *casualmente* ne accomunano finalità e orientamento in «(...) aggregati di unità autopropulse, legate unicamente dalla *solidarietà meccanica* manifestata in schemi di comportamento analoghi e nel movimento verso un'analogia

³⁷ ID, *L'etica in un mondo di consumatori*, Roma-Bari, 2010, p. 9.

³⁸ Ivi, pp. 15-16.

direzione»³⁹. È, dunque, nella differenza, e nell'incontro episodico (di solito di breve durata) che tale differenza può generare, che va rintracciato il fulcro del nuovo processo di strutturazione sociale; i limiti e le potenzialità delle differenti individualità che costruiscono e decostruiscono lo spazio sociale attraverso le loro tensioni e le loro scelte rappresenta la base stessa di un'indagine bioetica sull'esistenza concreta. «Essere limitati significa poter fare soltanto alcune cose e non tutte. *Omnis determinatio est negatio*. I limiti fanno di noi ciò che siamo»⁴⁰; la diversità ha in sé i suoi limiti e le sue potenzialità costruiti a partire da condizioni di partenza differenti e da scelte differenti orientate da modelli culturali, valoriali, emotivi e percettivi differenziati. È questo il pluralismo nella sua *nuda essenza*, è questa la condizione di chi abita la modernità nella sua fase fluida.

Un'analisi delle strutture della modernità non può prescindere dal definire i caratteri dell'umano che abita questo contesto liquido-moderno; le coordinate sociologiche che descrivono il pluralismo moderno rimandano ad un'*antropologia minima* da cui emerge una figura dell'umano con i caratteri propri di questa frammentazione fluida. La condizione di *abitante* e *coabitante* in questo contesto pluralistico definisce lo status originario dell'individuo liquido-moderno calato com'è in un orizzonte sociale in continuo mutamento; l'*antropologia minima* configura un'immagine dinamica di questo abitante esposto al flusso sociale e lascia emergere un tipo antropologico in cui alla condizione statica di individualità si sovrappone la condizione dinamica di processo. «La società moderna esiste nella sua incessante attività di *individualizzazione*, così come le attività degli individui consistono nella quotidiana

³⁹ Ivi, p. 16.

⁴⁰ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, pp. 434-435 [FB, p. 416].

riformulazione e rinegoziazione della rete di obblighi reciproci chiamata *società*»⁴¹. Il passaggio dell'individualità da stato a processo rappresenta il carattere stesso del tipo antropologico della società liquida e ne esprime in maniera sostanziale l'appartenenza e la relazione; l'individualità che si fa *individualizzazione* è la forma che assume l'individuo in una società in cui è in atto il processo di frantumazione delle strutture solide. L'individualizzazione è il punto dinamico di incontro tra le società e lo status individuale secondo uno schema di intersezione che va dal piano sociologico a quello antropologico: essa rappresenta uno stato *permanente* dell'esistenza e non una fase transitoria della costruzione individuale. L'individuo è l'individualizzazione, il suo status è nel processo stesso che lo costituisce e non può pensarsi al di fuori di questo processo. «(...) L'individualizzazione è un destino e non una scelta; nella terra della libertà di scelta individuale l'opzione di sfuggire all'individualizzazione e di rifiutare di partecipare al gioco individualizzatore *non* è, in alcun modo, all'ordine del giorno»⁴². Il processo in cui l'individuo si fa individualizzandosi non è una scelta, ma una profonda necessità della sua condizione moderna per cui la libertà di essere un individuo libero non è

⁴¹ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, cit., p. 22. Cfr. U. BECK, *op. cit.* «nella vita quotidiana le differenze sociali di classe perdono la propria identità e con loro *impallidisce l'idea di mobilità sociale* nel senso dello spostamento di un individuo tra grandi gruppi distintamente percettibili - un'idea che ancora per buona parte di questo secolo fu un tema sociale e politico in grado di lasciare un forte segno sull'identità personale. Con ciò, tuttavia, le disuguaglianze non sono affatto eliminate, ma sono solo ridefinite in una *individualizzazione dei rischi sociali*. La conseguenza è che i problemi sociali si trasformano direttamente in disposizioni psichiche: in insufficienza personale, sensi di colpa, angosce, conflitti psichici, nevrosi. Nasce, abbastanza paradossalmente, una *nuova immediatezza* nel rapporto tra individuo e società, l'immediatezza della crisi e della malattia, nel senso che le crisi sociali si manifestano *come* crisi individuali, e non sono più percepite, o solo in forma molto mediata, nella loro dimensione sociale. (...) Nei conflitti oggi in atto tra uomini e donne devono così essere incluse le contraddizioni personalizzate di una società industriale che attraverso la sua modernizzazione e individualizzazione distrugge i fondamenti della convivenza al proprio interno. La dinamica di individualizzazione che ha staccato le persone dalle culture di classe non si ferma alle soglie della famiglia. Gli individui vengono staccati dalle costrizioni legate al genere, dalle sue attribuzioni e determinazioni cetuali di tipo premoderno con una forza che loro stessi non comprendono ma di cui nondimeno rappresentano la più intima personificazione, per quanto estranea tale forza appaia loro nel momento in cui ne sono investiti», pp. 153-157.

⁴² ID, *La società individualizzata*, cit., p. 63.

aggirabile o delegabile, ma è l'essenza prima della sua presenza nella società *degli individui*.

Il carattere dinamico dell'individualità nella modernità fluida è un prodotto complesso e sfuggente del cammino della modernità stessa nella direzione sempre più radicale dell'emancipazione individuale: il percorso storico-culturale che ha condotto all'attuale *liberazione* della *società degli individui*, svuotando la società stessa delle sue strutture meta-individuali e sostituendole con le libertà in tutta la loro pregnanza individualizzante, ha prodotto parallelamente la conversione della libertà in condizione necessaria non soggetta a scelta specifica. «Ciò che l'idea di individualizzazione porta con sé è l'emancipazione dell'individuo dalla determinazione astratta, ereditata e innata del suo carattere sociale: una novità che è giustamente considerata uno degli aspetti più salienti e influenti della condizione moderna. Per farla breve, l'individualizzazione consiste nella trasformazione dell'identità umana da *dato* a *compito* e nel fatto che gli attori vengono investiti della responsabilità dell'esecuzione di questo compito e delle conseguenze (nonché degli effetti collaterali) di tale esecuzione (...)»⁴³. I termini attorno a cui si sviluppa questo passaggio sociologico e storico-culturale sono rappresentati dal binomio libertà/identità; una libertà come processo in atto di emancipazione e un'identità come processo in divenire di individualizzazione il cui comune sostrato, derivato dallo stesso carattere processuale e dunque instabile e destabilizzante di ambedue i processi, è rappresentato dalla costitutiva condizione di precarietà in cui l'individuo è invischiato in maniera strutturale. L'acquisizione progressiva di una libertà personale sempre più ampia ha coinvolto in maniera diretta il processo di costruzione dell'identità rendendolo sempre meno determinato. Quest'assenza di

⁴³ Ivi, p. 182.

determinazione che unisce nella prassi quotidiana i due volti dell'individualità, la sua libertà e la sua identità, si è definito nella formazione di un piano generale dell'esistenza dominato dalla precarietà, dall'instabilità delle figure in cui va componendosi l'identità nel suo libero sviluppo individualizzante e nelle dinamiche di interazione tra identità differenti. La precarietà, in tal senso, è il volto più sfumato, ma più invasivo del pluralismo moderno: essa esplicita il peso stesso della libertà come destino e dell'identità come compito. La domanda che l'attuale senso di instabilità porta con sé è racchiusa nella valenza stessa dell'emancipazione: la libertà è una benedizione o una maledizione? L'umanità, nella sua attuale condizione storico-culturale, è davvero pronta alla libertà nella sua assoluta radicalità? Un dato incontrovertibile è la stretta relazione della libertà con la moltiplicazione dei rischi individuali e sociali: la libertà porta in sé un dubbio strutturale che soltanto la vita può consolidare o oltrepassare. In questo dubbio si costruisce la solitudine e l'incertezza dell'uomo moderno, consapevole che «ciò che è stato frantumato non può essere reincollato»⁴⁴ e che dunque nessuna *totalità* passata o futuribile potrà più ricomporre una condizione di sicurezza e stabilità preordinata. «C'è uno sgradevole aroma di impotenza nella gustosa pietanza della libertà cucinata nel calderone dell'individualizzazione; un'impotenza avvertita come ancor più odiosa e frustrante se si pensa al potere che - si riteneva - la libertà avrebbe conferito»⁴⁵. La precarietà e il senso di impotenza percepiti endemicamente come condizione gemella dell'emancipazione scoprono l'intima aporia della libertà, il suo carattere *problematico* e la sua carica di solitudine: di fronte all'incertezza, alla percezione di un'impotenza nella

⁴⁴ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, cit., p. 10.

⁴⁵ Ivi, p. 27.

costruzione del proprio futuro nella ramificata selva di scelte possibili che si moltiplicano nell'orizzonte della libertà moderna, l'individuo incontra il proprio destino ed il proprio compito. Corollari dell'emancipazione sono la solitudine e la diversità: la solitudine in cui il compito della costruzione della propria identità viene perseguito e la diversità che divide ogni individuo nella specificità del proprio compito. L'identità come individualizzazione emerge, dunque, in questo articolato sistema di coordinate: emancipazione, precarietà, incertezza, solitudine e diversità diventano altrettante dimensioni tangenti e intersecantisi reciprocamente in un sistema aperto in perpetuo divenire. Il crollo del carattere strutturato dell'universo sociale pone l'individuo di fronte a se stesso come progetto in una condizione di solitudine difettiva e in uno stato di diversità precaria e mutabile il cui peso e la cui responsabilità riguardano soltanto l'identità stessa. Il passaggio da *dato* a *compito* e la sostituzione del carattere di *destino* a quello di *scelta* segnano la fine dell'idea di un'identità *innata*: l'identità come processo di individualizzazione è una condizione che va essenzialmente *vissuta*⁴⁶ nella forma di un «progetto irrealizzato»⁴⁷.

«Il compito oggi assegnato agli esseri umani è uguale a quello che è sempre stato sin dall'inizio dei tempi moderni: l'autocostituzione della vita individuale e la tessitura e preservazione di legami con altri individui autocostruentisi»⁴⁸: questo progetto, pur conservando la sua natura produttiva, ha subito la deregolamentazione dello stadio fluido della modernità e quindi richiede all'identità un livello sostanziale di stabilità che ne permetta il riconoscimento, ma al tempo stesso una profonda flessibilità che permetta all'identità stessa di adattarsi ai cambiamenti che necessariamente sarà costretta ad affrontare in un universo di scelte

⁴⁶ Cfr. Ivi, pp. 23 ss.

⁴⁷ Ivi, p. 19.

⁴⁸ Ivi, p. 45.

plurime, temporanee e precarie. È questa flessibilità, la sua ombra di instabilità e la sensazione di impotenza a definirsi come appendice del processo di individualizzazione della propria libera identità. La *libertà di poter diventare chiunque* nasconde l'insidiosa coscienza di *non essere ancora* e dunque la consapevolezza che «niente è stato ancora raggiunto»⁴⁹: incompletezza e indeterminazione sono dimensioni inscindibili dalla condizione moderna e generano spesso infelicità non per penuria di scelte, ma paradossalmente per eccesso⁵⁰. È nell'eccesso e non nelle restrizioni che si cela il vero rischio dell'identità come processo, è nella tensione plurima richiesta dal disfacimento delle strutture sociali stabili e uniformi che si costruisce la necessaria flessibilità di un'individualizzazione che deve svilupparsi tra la ricerca del sé e l'oltrepassamento del sé. «L'opera d'arte che desideriamo plasmare dalla friabile materia della vita si chiama *identità*. Ogni qual volta parliamo di identità, nel fondo della nostra mente si affaccia un'immagine sfocata di armonia, logica, coerenza; tutte quelle cose di cui il flusso della nostra esperienza sembra - gettandoci in perpetua disperazione - così abominevolmente priva. La ricerca dell'identità è l'incessante lotta per arrestare o rallentare il flusso, di solidificare il fluido, di dare forma all'informe. (...) Le identità sono più come leggeri strati di crosta lavica che hanno appena il tempo di indurirsi prima di essere nuovamente risucchiati e fusi dalla colata incandescente. (...) Le identità appaiono fissate e solide solo quando sono viste, per un attimo, dall'esterno»⁵¹. Questa è la forma liquido-moderna dell'identità: la sua solidità è «fragile, vulnerabile e costantemente lacerata da forze disgreganti»⁵². L'identità

⁴⁹ Ivi, p. 62.

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*

⁵¹ Ivi, p. 88.

⁵² *Ibidem*.

come individualizzazione è un flusso con una consistenza fluida la cui espressione tipica è il *consumo*; la moda, e la sua essenza incarnata nel capriccio, descrivono uno scenario tipicamente moderno in cui la figura che riempie la riflessione dell'antropologia sociale è il *consumatore*, il volto più comune dell'individualizzazione nello spazio sociale⁵³. In una società *intrinsecamente pluralistica*, il pluralismo delle identità non riguarda soltanto le differenze tra individui, ma la stessa struttura individuale: il consumatore che segue i propri capricci è la sintesi di una tendenza generalizzata a racchiudere in sé diversi stadi della propria identità secondo una successione spesso casuale e repentina. In questo modo, il pluralismo della vita sociale si riflette in maniera processuale nell'individuo che, cosciente che «non esiste altra affermazione che l'autoaffermazione (...)»⁵⁴, costruisce la propria identità cercando di riempire l'insicurezza e la precarietà della moderna emancipazione con continui riadattamenti del proprio sé ricalcati sulla destrutturazione frammentaria del contesto di riferimento.

Il *discorso sull'identità*, nelle infinite direzioni in cui si dirama, talvolta spettacolarmente, altre volte nel silenzio della privacy, esprime la forma propria del *progetto di vita* in una fase della modernità in cui la progettualità necessita di requisiti storicamente estranei alle sue procedure e metodologie. Non esiste alcuna predestinazione o Provvidenza che indirizza questa nuova progettualità, tutto si definisce a partire dalla libertà e dal senso di incompletezza individuale che sente di dover essere colmato: riempire l'identità attraverso processi di riorganizzazione dei suoi equilibri e delle sue accezioni è il progetto di vita individuale. «In altre parole, il dilemma che tormenta uomini e donne di oggi non è tanto

⁵³ Cfr. Ivi, p. 89.

⁵⁴ Ivi, p. 210.

come conquistare le identità scelte e come farsele riconoscere dalle persone vicine, quanto piuttosto *quale* identità scegliere e come rimanere all'erta e vigili in modo da poter fare *un'altra* scelta nel caso che la prima identità venga ritirata dal mercato o spogliata dei suoi poteri di seduzione»⁵⁵. Questa *tensione della scelta* è la cifra dell'odierna *crisi d'identità* come condizione permanente di ristrutturazione individuale: «costruzione, smontaggio e riassettaggio della propria identità»⁵⁶ determinano un progetto di vita che non riesce a rintracciare la direzione della stabilizzazione e si automodifica costantemente. L'identità è «(...) una struttura complessa ed eterogenea fatta di elementi altamente separabili, raccolti in unità precaria e fragile da una combinazione di attrazione e repulsione, di forze centripete e centrifughe, in un equilibrio dinamico, mobile e costantemente instabile»⁵⁷. L'equilibrio dinamico di questo *aggregato complesso* si definisce a partire da una forza di *autocontenimento* che potremmo individuare come il motore stesso del progetto di vita individuale. L'*armonia della sconcertante varietà eteronoma* che compone l'individualizzazione è destinata a naufragare in derive episodiche che frantumano la carica di senso di passato e futuro e rimandano l'identità alla sua dimensione presente saturandone continuamente le probabilità. «L'unico nucleo d'identità destinato sicuramente a emergere illeso, e forse persino rafforzato, dal cambiamento continuo è quello dell'*homo eligens* - *l'uomo che sceglie*, ma non *che ha scelto!* -, di un io stabilmente instabile, completamente incompleto, definitivamente indefinito e autenticamente inautentico»⁵⁸. La *scelta* è la cifra della riformazione dell'identità come compito di una vita intera senza

⁵⁵ Z. BAUMAN, *La società individualizzata*, cit., p. 186.

⁵⁶ Ivi, p. 190.

⁵⁷ Z. BAUMAN, *Vita liquida*, cit., p. 8.

⁵⁸ Ivi, p. 26.

mai giungere a una forma compiuta: «non c'è un momento dell'esistenza in cui l'identità può dirsi *finale*»⁵⁹.

Lo *sforzo di formazione* dell'identità ha, dunque, il carattere della «non finitezza» e della inconclusività, «l'identità è perpetuamente *in statu nascendi*, poiché ciascuna delle forme che essa assume soffre di una contraddizione interna più o meno accentuata, ciascuna è più o meno incapace di dare soddisfazione e anela ad essere modificata, ciascuna manca di quella sicurezza nei propri mezzi che solo un'aspettativa di vita adeguatamente lunga potrebbe garantire»⁶⁰.

La tensione strutturale e strutturante tipica dell'identità in una *società individualizzata* è l'espressione dinamica di una particolare dialettica individuale i cui due poli hanno avuto origine dal processo di emancipazione connesso alla modernizzazione. La moderna libertà, in una *società degli individui*, sviluppa due livelli di problematicità: il primo, analizzato già in precedenza, è rappresentato dal meccanismo della *libera scelta* che sfugge a sua volta alla possibilità di sceglierlo come precetto individuale, essendo condizione costitutiva dell'individuo; il secondo livello problematico si esplicita nel contesto materiale che l'emancipazione individuale produce, per cui «il diritto e il dovere di libera scelta - premessa, tacita o/e esplicita, dell'individualità - non sono sufficienti a garantire che l'esercizio di quel diritto sia praticabile, e dunque che la prassi dell'individualità sia all'altezza del modello imposto da quel *dovere*»⁶¹. Lo spazio del diritto/dovere di libera scelta, espressione sostanziale del processo di individualizzazione, è definito da una tensione dialettica costitutiva, la tensione tra la necessità di individualizzarsi, quindi di costruire la propria identità, e la possibilità, in termini concreti,

⁵⁹ Z. BAUMAN, *L'etica in un mondo di consumatori*, cit., p. 14.

⁶⁰ Ivi, p. 18.

⁶¹ ID, *Vita liquida*, cit., p. 11.

di attuare questa individualizzazione. In altre parole, l'individuo moderno ha raggiunto, attraverso la conquista della libertà, il diritto alla propria individualità e questo diritto si è incarnato nella struttura stessa dell'io generando, però, una tensione radicale con la variabilità delle condizioni di volta in volta offerte all'individualità stessa nell'esercizio della sua libertà di scelta e, dunque, nella autoaffermazione della propria identità. L'*individualizzazione*, producendo un cambiamento di prospettiva nella struttura dell'identità - da *cosa data* a *compito* -, lascia emergere una tensione interna allo *status* stesso di individuo autonomo: la tensione tra autonomia *de iure* e autonomia *de facto* o, più in generale, tra individualità *de iure* e individualità *de facto*⁶². «Esiste un ampio e crescente divario tra la condizione degli individui *de iure* e la loro possibilità di diventare individui *de facto*, vale a dire di diventare padroni del proprio destino e compiere le scelte realmente desiderate»⁶³; l'essere *individui per sorte* significa vivere questa dialettica come una condizione permanente che va continuamente ricomposta e ridefinita oltre il timore dell'*abisso* che separa le due sponde dell'individualità. Il «doversi affidare a risorse individuali e a responsabilità individuali per i risultati delle scelte di vita»⁶⁴ non è un'opzione sottoposta a scelta, ma la condizione attraverso la quale la dialettica *de iure/de facto* si configura e si ridefinisce continuamente. Il destino come individualizzazione e la capacità pratica reale di autoaffermazione individuale (finalità aperta del processo di individualizzazione) si intersecano in un processo perenne di riappropriazione del sé dal quale lo spazio sociale risulta dominato, spesso

⁶² Cfr. ID, *Modernità liquida*, cit., p. 23.

⁶³ Ivi, p. 32. Rispetto a questa tensione, la posizione di Bauman è orientata verso una necessaria ricostruzione di uno spazio pubblico *civile* e quindi di una società che sappia riscoprire la sua funzione di *agorà*: «l'individuo *de iure* non può trasformarsi in un individuo *de facto* senza prima diventare un *cittadino*. Non esistono individui autonomi senza una società autonoma, e l'autonomia della società richiede un deliberato e perpetuamente reiterato processo di autocostruzione, qualcosa che può essere solo una conquista di tutti i suoi membri». Ivi, p. 34.

⁶⁴ Z. BAUMAN, *La società sotto assedio*, cit., p. 59.

passivamente. In questo percorso, l'individuo è solo con se stesso e con il suo progetto di vita: la società si ritrae di fronte alla tensione interna all'individualizzazione lasciando emergere un panorama saturo di individualità in continua evoluzione e accomunate dal destino e dalla diversità. «Chiunque faccia parte della società individualizzata incontra diversi ostacoli nel proprio percorso verso l'individualità *de facto*. Quest'ultima non è facile da realizzare ed è ancora più difficile da mantenere; la tensione verso l'individualità implica una lotta perenne tra i segni d'identità usati di solito, che si avvicinano vorticosamente, e la cronica instabilità delle scelte che caldeggiavano quegli stessi segni»⁶⁵: è, insomma, la variabilità dell'individuo contemporaneo perso tra scelte plurime, spesso equivalenti per finalità o assenza di finalità concrete, travolto, talvolta, dalla sua stessa emancipazione e impegnato nel difficile compito di tenere insieme i frammenti d'identità che gli appartengono provando a ricucire la sua condizione *de iure* - acquisita nella forma di un destino ineludibile - con l'opportunità di concretizzare quel destino in un'esistenza autonoma *de facto*.

Nella tensione dialettica tra individualità *de iure* e individualità *de facto*, gli individui costruiscono la loro identità in un percorso di autoaffermazione che li avvicina in un comune destino, ma li allontana per quanto riguarda la specificità della propria individualità che tende a generare diversità e divergenze. Le odierne *società individualizzate* sono il prodotto di *diaspore* ed *eterogenesi* complesse che si compongono di diversità individuali, culturali ed economiche intrecciate all'interno della dialettica personale che definisce la tensione per l'individualità e l'autonomia *de facto*. In questo senso, l'*individualizzazione* come processo di costruzione dell'identità è sempre, in una certa misura e da una certa

⁶⁵ ID, *Vita liquida*, cit., p. 13.

visuale, un'*estraniazione* rispetto agli altri individui: forgiare la propria identità, ristrutturarla continuamente per adeguarla alle strutture fluide della nostra modernità, significa differenziarla, significa costruire un progetto ed un percorso esistenziale che, pur potendo avere punti in comune con quello degli altri - soprattutto nei termini generali della necessità del *compito* -, racchiude l'unicità del singolo. Gli agglomerati sociali odierni sono soprattutto luoghi d'incontro tra estranei: «(...) tali individui estranei si incontreranno probabilmente nella loro qualità di estranei e (...) tali resteranno al termine dei loro incontri casuali. Gli estranei si incontrano nel modo che è loro consono; un incontro tra estranei è del tutto diverso da quello fra parenti, amici o conoscenti. (...) L'incontro tra estranei è un evento *privo di un passato*. E spesso è anche *senza un futuro*»⁶⁶. La *società degli individui* è, quindi, anche la società degli estranei, lo spazio degli incontri tra differenze più o meno radicali, ma certamente strutturali e *in fieri*; proprio in quanto dimensione della costruzione dell'identità nella tensione verso un'autonomia *de facto*, la società assume la forma del piano di intersezione delle differenze, intersezioni che si sviluppano dialetticamente lungo le infinite direttrici del piano stesso secondo intensità e modalità variabili a partire da dinamiche di autoaffermazione e confronto delle reciproche differenze.

In questo contesto la *necessità* di *farsi* individui (di essere dinamicamente individui) è ciò che ci accomuna e ciò che rende la stessa *necessità* della diversità (farsi individui è differenziarsi) un fattore speculare per la tendenza di tutti all'individualizzazione. L'estraneità, come effetto della diversità, è una dimensione insita nell'identità, così come lo *straniero* è un lato peculiare dell'individuo. Nella modernità fluida «la globalizzazione comporta un aumento della conoscenza reciproca. Ciò significa che gli uni

⁶⁶ ID, *Modernità liquida*, cit., pp. 103-104.

sanno di più degli altri, ognuno sa di più dell'identità collettiva dell'altro»⁶⁷, ma ciò non riesce a cancellare le differenze - al massimo le può attenuare in certi contesti e per specifiche necessità -, allo stesso modo in cui non si può fermare il processo d'individualizzazione.

L'incontro con l'estraneo è sempre un incontro con l'*ignoto*, «ma per noi residenti delle città moderne ci sono poche speranze che le cose diventino trasparenti e semplici. Fin dall'inizio dell'età moderna le città sono state luoghi di raccolta di folle anonime, punti d'incontro di stranieri, di autentiche *alterità universali* (...). Stranieri uguale mancanza di chiarezza: non si può sapere con certezza quello che essi faranno, come risponderanno a determinate azioni; non si può dire se siano amici o nemici, e dunque non li si può guardare se non con sospetto»⁶⁸. L'*estraneità*, nel mondo moderno, assume forme differenti e spesso contrastanti, ma accomunate da una tensione problematica, una sorta di meccanismo che coinvolge l'identità in una valutazione delle proprie caratteristiche in relazione a quelle dell'*altro*. In tal senso, l'incontro con lo *straniero* è sempre un incontro con ciò che la nostra identità sta diventando e con ciò che noi percepiamo come *nostro* in contrasto con ciò che noi percepiamo come *diverso da noi*. È in questo gioco di specchi e rifrazioni che si costruisce la relazione *minima* con lo *straniero*: «la capacità di vivere con le differenze, e ancor meno quella di apprezzare tale modo di vita e di trarne benefici, non è una dote che si acquista facilmente e tanto meno viene da sé»⁶⁹. Le dinamiche di coabitazione sono processi complessi e dinamici, costruiti su modelli di percezione e interazione profondamente differenti: il modo in cui è percepita l'estraneità e le modalità di relazione che si costruiscono rispetto ad essa

⁶⁷ V. COTESTA, *Lo straniero*, Roma-Bari 2002, p. 69.

⁶⁸ Z. BAUMAN, *La società individualizzata*, Bologna 2008, p. 117.

⁶⁹ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Roma-Bari 2009, p. 118.

definiscono lo spazio pubblico e l'identità stessa secondo alcuni parametri e orientamenti piuttosto che secondo altri. L'incontro con l'estraneo è un processo articolato secondo coordinate che si definiscono nella quotidianità dello spazio sociale e secondo tendenze che rimandano direttamente alla dimensione dell'*individualizzazione*.

Lo *straniero* è essenzialmente l'*altro*, la persona *diversa da noi*, l'individuo che possiamo incontrare per strada o che possiamo incrociare a lavoro; lo *straniero* può essere un collega, un conoscente e in certi casi anche una persona con cui condividiamo legami di amicizia o esperienze di vita. L'*estraneità*, nelle società pluralizzate tipiche della modernità fluida, non è soltanto l'espressione di differenze culturali, etniche o individuali radicali; essa si può manifestare anche nella contiguità e nella vicinanza, si radica nelle differenze che si sviluppano in ogni singola identità, nella pluralità di *visioni del mondo* e di modelli comportamentali. Il volto dello straniero è mutevole: «l'identità dello straniero, così come è definita nel codice dell'altro, contiene l'altra faccia dell'identità del *noi*; (...) l'altro rappresenta in qualche modo il lato nascosto della nostra identità. Non vi è tuttavia *un unico codice originario dell'altro*. Lo straniero, pertanto, ha volti diversi a seconda del sistema di senso a cui facciamo riferimento»⁷⁰. Lo *straniero* può essere l'*estraneo al gruppo* oppure semplicemente un *estraneo per me*, il nuovo arrivato, l'immigrato o il mio vicino con il quale non condivido nulla se non una storia di vicinanza territoriale; l'*estraneità* tende da declinarsi in prospettive molto differenti ma spesso è riconducibile a due categorie molto generali: il *fratello* e l'*altro radicale*⁷¹. Mentre nel primo caso l'*estraneità* è declinata in termini di *continuità* con il gruppo, con il singolo o la comunità con cui

⁷⁰ V. COTESTA, *op. cit.* p. VI.

⁷¹ Cfr. Ivi, p. VI-VII.

avviene la relazione; nella seconda categoria l'*estraneità* «(...) minaccia in qualche modo la nostra stessa identità»⁷² ed è rappresentata in termini negativi e potenzialmente distruttivi. Nell'analisi proposta da Simmel lo *straniero* come figura sociale si configura appunto in questa duplicità possibile: da un lato lo straniero come *uno del gruppo stesso*, dall'altro lo straniero come l'*assolutamente estraneo* rispetto a cui ogni relazione tende a configurarsi nella forma della *non-relazione*⁷³. Anche nella forma di *appartenente al gruppo*, lo straniero ha sempre un rapporto temporalmente definito con lo spazio sociale in cui si inserisce (esiste sempre un *prima* in cui lo straniero era assente da quello spazio); è possibile, inoltre, rintracciare una dialettica peculiare tra *vicinanza* e *lontananza* nella condizione dell'estraneo che *prima era lontano* e *adesso è vicino*⁷⁴. Spazio e tempo tendono, quindi, a separare lo status dello straniero da quello del gruppo a cui si avvicina - lo stesso spazio e lo stesso tempo che possono separare due individui cresciuti nello stesso spazio sociale, ma con storie personali distanti e differenti -. Finché lo straniero non assume la forma del nemico, i processi di interazione possono condurre alla costruzione di spazi di interesse comune, evitando quei processi di *marginalizzazione* che possono condurre a forme di ghettizzazione e conflitto sociale. La figura dell'*uomo marginale* proposta da Park⁷⁵ incarna, in termini sociologici e antropologici, la possibilità di dinamiche ambivalenti nei processi di incontro e integrazione sociale,

⁷² Ivi, p. VI.

⁷³ Cfr. G. SIMMEL, *La differenziazione sociale*, Roma-Bari 1982; vedi anche: ID. *Individuo e gruppo*, Roma 2006; ID. *Ventura e sventura della modernità: antologia degli scritti sociologici*, Torino 2003; ID. *Lo straniero*, Milano 2006; ID. *Sociologia*, Torino 1998.

⁷⁴ Cfr. Ivi,

⁷⁵ Cfr. R. E. PARK, *La folla e il pubblico*, Roma 1996.

aprendo la strada da un lato a nuovi tipi umani *aperti e cosmopoliti*, dall'altro a nuovi orizzonti di indifferenza sociale e conflittualità⁷⁶.

La condizione dello *straniero* assume connotati specifici quando l'estraneità è il frutto di un movimento concreto di un individuo dalla sua comunità in una nuova comunità; questa situazione, tipica dei modelli sociali aperti e fluidi, in cui la società è frutto di diaspore, migrazioni e riassetamento dei flussi umani, esprime in maniera paradigmatica la condizione dello straniero: «il mondo lasciato alle spalle non è più attivo; quello nuovo non lo è ancora. (...) La comunità in cui arriva lo considera estraneo ed egli considera straniera a se stesso questa stessa comunità. Tutte le dimensioni affettive sono sospese»⁷⁷. In queste circostanze un ruolo decisivo è giocato dalla cultura del nuovo gruppo, dall'orizzonte valoriale che lo *straniero* si trova di fronte: nelle odierne società multiculturali, la varietà di modelli culturali e la fluidità dei processi di *individualizzazione* generano categorie dell'umano e coordinate sociali al cui interno i parametri di vicinanza e lontananza, prima e dopo e, quindi, di appartenenza ed estraneità tendono ad intersecarsi e ridefinirsi in maniera imprevedibile e contraddittoria. In questo orizzonte, l'*estraneità* stessa tende a dilatarsi e a *liquefarsi* sullo sfondo della problematicità e varietà dei meccanismi di interazione che coinvolgono identità in continua ristrutturazione (e quindi *estranianti* per definizione) e strutture sociali sempre meno aggreganti. Lo *straniero* è l'individuo moderno che si autoafferma in una società pluralizzata in cui le categorie affettive, valoriali e culturali in genere sono plurime e mutevoli come le identità che ne sono portatrici; in una tale società le dinamiche umane dipendono dalle intersezioni tra individualità, dai compromessi, dalle convergenze e dalle

⁷⁶ Cfr. V. COTESTA, *op. cit.* pp. 26 ss.

⁷⁷ Ivi, p. 12.

aggregazioni comunitarie. Gli *stranieri morali* sono gli abitanti reali delle moderne società *liquide* e multiculturali, l'espressione concreta dei processi di *individualizzazione* in atto tra le pieghe infinite del pluralismo socio-culturale. «Le società di oggi sono pluralistiche e comprendono comunità caratterizzate da credenze e sentimenti morali diversificati. (...) Stranieri morali sono quegli individui che non hanno in comune premesse morali e norme di dimostrazione e inferenza che consentano loro di risolvere le controversie morali mediante l'argomentazione razionale, e che non possono farlo neppure appellandosi a individui o istituzioni di cui riconoscono l'autorità»⁷⁸. L'incontro degli stranieri morali avviene senza premesse comuni, senza un *antefatto* morale capace di orientare i meccanismi di interazione in una direzione che possa risultare sicuramente condivisibile. In questo senso, la condizione di straniero morale si riferisce ad ogni abitante della società globale multiculturale⁷⁹

⁷⁸ H. T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, Milano 1999, pp. 38-39 [FB, p. 6-7]. Il tema della *diversità* nello spazio sociale è caratteristico della riflessione liberale tant'è che possiamo rintracciarlo in forma paradigmatiche in John Stuart Mill: «quand'anche l'unico elemento di distinzione fra gli uomini fossa la diversità di gusto, questa sarebbe una ragione sufficiente per non cercare di formarli sulla base di un unico modello. Persone diverse, invece, richiedono anche condizioni differenti per il loro sviluppo spirituale; e non possono vivere bene all'interno della stessa atmosfera morale, più di quanto non lo possono le diverse varietà di piante nella stessa atmosfera e nello stesso clima fisico. Le stesse cose che sono di aiuto ad una persona per coltivare la sua natura più nobile, sono di ostacolo a un'altra. (...) Le differenze fra gli esseri umani circa le loro fonti di piacere, la loro soglia di dolore e l'effetto che su di essi possono avere vari fattori fisici e morali, sono tali che, se non c'è una corrispondente diversità nei loro modi di vivere, essi non riusciranno ad ottenere la loro porzione di felicità né a pervenire a quella statura intellettuale, morale ed estetica di cui la loro natura è capace», J. STUART MILL, *Sulla libertà*, Milano 2000, pp. 215-217; in tal senso si veda anche J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, Torino 2010. Si veda anche E. DURKHEIM, *La scienza sociale e l'azione*, Milano 1996.

⁷⁹ Cfr. P. SAVIDAN, *Il multiculturalismo*, Bologna 2010: «la diversità etnoculturale è storicamente un elemento fondamentale delle società umane; non si può quindi parlare di una specificità delle società moderne. L'aspetto nuovo consiste piuttosto nel affatto che si possa affermare, nel quadro di una politica del riconoscimento, l'idea di una necessaria assunzione da parte dello stato della diversità culturale che caratterizza la sua popolazione. (...) Attraverso l'idea della tutela dei diritti delle minoranze si profila l'esigenza di una trasformazione dei modelli tradizionali di integrazione. Il multiculturalismo è una concezione di integrazione che stabilisce che in un certo senso è compito dello stato democratico, da un lato, "riconoscere" la molteplicità dei gruppi etnoculturali che compongono in maniera significativa la sua popolazione e, dall'altro, cercare di adeguare il più possibile questa diversità culturale a principi chiaramente identificabili. La concezione multiculturalista segna quindi la rinuncia alla totale assimilazione basata su un principio di rigida indifferenziazione nel riconoscimento. (...) Per comprendere la riflessione sul multiculturalismo nelle sue forme teoriche più avanzate, bisogna considerarla in una prospettiva d'insieme, basata sulle dinamiche dell'uguaglianza democratica (...)», pp. 7- 16-17-67. Sui caratteri di una società multiculturale in una prospettiva

nella quale il pluralismo produce come primo e fondamentale effetto la moltiplicazione delle premesse morali, delle norme di dimostrazione e di inferenza, delle logiche e dei modelli di razionalità, nonché dei modelli di autorità a cui fare riferimento. In questa condizione di dismissione delle strutture sociali, di destabilizzazione delle categorie usuali di controllo e delle premesse morali e culturali, gli individui intenti a definire dinamicamente le proprie identità si scoprono, in forme diverse e più o meno profonde, stranieri gli uni agli altri soprattutto per ciò che concerne la dimensione valoriale e dunque i presupposti morali che fondano lo spazio dell'azione individuale e pubblica. «Gli stranieri morali devono risolvere i loro disaccordi mediante comuni intese: non condividendo in misura sufficiente un'unica visione morale, infatti, essi non possono mettere a punto soluzioni sostanziali delle loro controversie (...). Va detto, però, che gli stranieri morali non sono di necessità reciprocamente inaccessibili o alieni; possono riconoscere gli uni i valori morali degli altri, sia pure considerandoli distorti o disordinati. Una diversa gerarchizzazione dei valori fondamentali fa degli individui degli stranieri morali, ma non li rende reciprocamente incomprensibili. Inoltre, data la complessità delle situazioni e delle inclinazioni umane, è possibile che stranieri morali siano sul piano umano amici strettissimi»⁸⁰. Nella diversità di visioni morali è possibile rintracciare variabili infinite: spesso la visione morale *vissuta* da un soggetto, quella che viene applicata in circostanze specifiche della sua vita, è differente, magari addirittura contraddittoria, rispetto alla visione morale *professata* o in cui ci si riconosce con il riferimento ad una comunità o gruppo ben definiti⁸¹.

bioetica e sanitaria si veda anche: AA. VV. *Il multiculturalismo nel dibattito bioetico*, (a cura di L. Chieffi), Torino 2005 e AA. VV. *Medicina e multiculturalismo. Dilemmi epistemologici ed etici nelle politiche sanitarie*, Bologna 2000.

⁸⁰ H. T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 40 [FB, p. 7].

⁸¹ Cfr. Ivi, p. 112 [FB, p. 80].

«Poiché la differenza che separa tra loro gli stranieri morali è spesso messa in ombra 1) dall'utilità politica di ignorare o sottovalutare le differenze, 2) dalla gestione del consenso e della proiezione di esso in tutti i consessi politici, comprese le commissioni di bioetica, e 3) dall'esistenza di molti individui dalle scelte morali piuttosto evanescenti, molti pensano che l'incontro con stranieri morali sia un'evenienza piuttosto rara. Al riguardo, vale la pena di sottolineare nuovamente che l'estraneità morale non comporta necessariamente l'incomprensibilità reciproca, ma solo che l'altro sia visto come uno straniero in virtù della diversità delle sue posizioni morali e/o metafisiche»⁸². Come è stato detto «possono essere stranieri morali anche due amici strettissimi legati l'uno all'altro e perfino marito e moglie (questi, anzi, possono essere anche veri e propri nemici morali). Essere stranieri morali significa abitare due mondi morali diversi»⁸³ e non, necessariamente, due società due gruppi o due famiglie diverse. L'estraneità è il frutto di posizioni, credenze, premesse e convinzioni differenti sul piano valoriale: tale differenza «(...) non emerge solo quando il confronto è tra atei e credenti»⁸⁴, non riguarda soltanto orizzonti radicalmente contrapposti, ma le variazioni interne allo stesso orizzonte, le premesse che sono rintracciabili a fondamento di ogni scelta individuale, i valori che sorreggono le decisioni e i progetti di vita e che si definiscono nel processo stesso di costruzione della propria identità. È questo il nucleo della categoria di *straniero morale* applicabile alle società contemporanee, è una dimensione categoriale aperta, estesa e multiforme che non riguarda, dunque, soltanto l'immigrato o l'estraneo al

⁸² Ivi, pp. 112-113 [FB, p. 80].

⁸³ Ivi, p. 113 [FB, p. 80].

⁸⁴ *Ibidem*. L'estraneità è una categoria essenzialmente sociologica che recupera soltanto in forma collaterale il tema filosofico dell'altro così come è stato sviluppato, ad esempio, da E. Lévinas (cfr. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 2006).

gruppo, ma l'amico o il conoscente che sviluppa la sua personale visione del mondo, da cui dipenderanno le sue scelte.

L'alternativa agli *stranieri morali* sono gli *amici morali* ovvero «(...) coloro che condividono una morale sostanziale quanto basta a consentire loro di risolvere le controversie morali facendo appello all'argomentazione razionale o a un'autorità morale di cui riconoscono la giurisdizione in quanto promanante da una fonte diversa dal consenso comune»⁸⁵. Gli amici morali sono categorie di individui accomunati appunto da un medesimo sistema di valori, dalle stesse premesse morali e quindi da principi comuni che ne determinano le scelte: tra gli amici morali esiste un rapporto di *vicinanza valoriale*, una capacità di condivisione e aggregazione profonda per cui l'interazione è semplificata da regole comuni e da modelli di controllo e di risoluzione delle dispute che si riferiscono a sistemi di giudizio condivisi. Nella dimensione degli *amici morali* la varianza è interna alla sostanziale *uniformità* e, di solito, il riferimento a valori comuni ha la capacità di stabilizzare le tensioni interne. «La distinzione tra amici morali e stranieri morali spesso si presta a venir formulata in riferimento alla distinzione tra comunità e società»⁸⁶: gli amici morali, come le comunità, condividono «tradizioni e pratiche morali» prodotte da una comune *visione del mondo* e della vita morale che può, naturalmente, essere più o meno stabile; gli stranieri morali sono l'espressione del pluralismo sociale e, come le moderne società *liquide*, sono composti da individui appartenenti a diverse comunità, con *visioni del mondo* spesso radicalmente differenti, che si incontrano nello spazio sociale alla ricerca dei propri equilibri soggettivi, della propria collocazione e, se necessario, di punti di contatto e di collaborazione con

⁸⁵ Ivi, p. 39-40 [FB, p. 7].

⁸⁶ Ivi, p. 40 [FB, p. 7].

altri stranieri. Per queste ragioni, il panorama sociale è uno spazio in continuo mutamento, all'interno del quale processi di individualizzazione e dinamiche di collaborazione ridefiniscono continuamente assetti ed equilibri. Mentre la società assume la forma della variabilità e della pluralità, la comunità si va definendo - in maniera sempre più netta - come la dimensione dei processi di identificazione personale e collettiva: la comunità si configura come paradigma di riferimento di un'individualità in cerca di stabilità e incapace di rintracciare strutture stabili nello spazio sociale. «È all'interno della comunità, non nelle grandi società politiche, che l'individuo avverte il proprio radicamento in una matrice di contenuti e di strutture morali. È all'interno di una particolare comunità morale che la vita della persona trova il proprio significato e la propria concreta direzione morale»⁸⁷. La comunità tende a produrre forme di aggregazione di vario tipo che prendono il posto di spazi sociali ormai privati di funzioni civili: «*comunità* è oggi il residuo delle antiche utopie della buona società; rappresenta ciò che resta dei sogni di una vita migliore condivisa con persone migliori tutte pronte a ubbidire a regole di coabitazione migliori»⁸⁸. Una dimensione così concepita si presenta come spazio della certezza e della stabilità, orizzonte di regole e modelli definiti e a cui si sceglie consapevolmente di aderire proprio in accordo con le proprie specifiche esigenze. *L'appartenenza* è una strategia dell'*individualizzazione* per cui la *comunità* può essere compresa come tensione interna alla *società degli individui*, una *risorsa dell'ego* nel generale processo di costruzione dell'identità⁸⁹, una risorsa che risponde a bisogni peculiari e a necessità percepite come oggettive dagli individui. «Da un punto di vista sociologico, il comunitarismo è una reazione fin

⁸⁷ Ivi, p. 106 [FB, p. 74].

⁸⁸ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, cit., p. 100.

⁸⁹ Cfr. J.- C. KAUFMAN, *L'invention de soi. Une théorie d'identité*, Paris 2004, p. 214.

troppo prevedibile all'accelerata *liquefazione* della vita moderna, una reazione principalmente a uno specifico aspetto della vita considerato forse il più irritante e molesto delle tante spiacevoli conseguenze che produce: il sempre maggiore squilibrio tra libertà individuale e sicurezza»⁹⁰. In altre parole, la reazione dell'individuo alla precarietà e instabilità connesse alla sua libertà comporta la costruzione e il ricorso alla comunità - in quanto risorsa - all'interno della quale instaurare rapporti tra *amici morali* e potersi separare dagli *stranieri* e dalle insicurezze e tensioni che l'interazione con essi comporta. «Possiamo osservare che la *socializzazione* stessa, contrariamente a un'opinione un tempo universalmente condivisa e tuttora frequentemente espressa, non è un processo unidirezionale, ma un prodotto complesso e instabile dell'interscambio in corso tra l'anelito alla libertà individuale dell'autocreazione e il desiderio, altrettanto forte, di sicurezza, che solo il timbro dell'approvazione sociale, controfirmato da una comunità (o più comunità) di riferimento, può offrire»⁹¹. Tra libertà e sicurezza si configura una relazione complessa rispetto a cui il ruolo della comunità rappresenta l'alternativa *micro-cosmica* ad una società frammentata e ad una strisciante precarietà individuale che sottrae continuamente ad individui in movimento i piani d'appoggio e le coordinate per orientarsi. Gli *stranieri morali* sentono il peso e l'insostenibile insicurezza dell'estraneità e tendono a convogliare i loro timori nell'idea del *malintenzionato* come incarnazione e sintesi delle paure degli abitanti delle società contemporanee; la paura del *malintenzionato* rappresenta l'espressione più radicale della paura dell'estraneo in una condizione di precarietà individuale e sociale⁹². La paura dell'estraneo si estrinseca a

⁹⁰ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, cit., p. 198.

⁹¹ ID, *L'etica in un mondo di consumatori*, cit., p. 19.

⁹² Cfr. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, cit., pp. 101 ss.

livello sociale con il ricorso a sistemi di difesa per la sicurezza dell'identità: il primo livello di questa ricerca sta appunto nel rintracciare identità comuni, condivisibili a livello valoriale e in termini di interessi e definirle *territorialmente* attraverso la circoscrizione di una *nicchia sociale* all'interno della quale l'identità si sente protetta e capace di potersi autorealizzare in consonanza con modelli di riferimento che accomunano tutti i membri della nicchia che, in tal senso, assumono l'accezione di *amici morali*. «Il tentativo di tenere a distanza l'*altro*, il diverso, l'estraneo, lo straniero; la decisione di escludere il bisogno di comunicazione, del negoziato, del reciproco coinvolgimento, non è la sola risposta concepibile ma quella più prevedibile all'incertezza esistenziale radicata nella nuova fragilità o fluidità dei legami sociali»⁹³. Il carattere complesso e per certi versi paradossale delle nuove identità come *individualizzazione* spiega chiaramente il rapporto di consequenzialità con la ricerca della comunità di riferimento; «il rinato comunitarismo risponde dunque a una questione quanto mai concreta e importante: il radicale (forse eccessivo) allontanarsi del pendolo dal polo della sicurezza nella diade dei valori umani *sine qua non*. Per tale motivo, il vangelo del comunitarismo può contare su un vasto pubblico»⁹⁴. Nella dialettica con la libertà, la tensione si sposta verso la necessità di margini più ampi di sicurezza prodotti da un accrescimento della dimensione sociale dell'estraneità e da una conseguente ansia di salvaguardare la propria identità (e prima ancora di definirla): la comunità offre i confini necessari a costruire gli elementi minimi per l'*accasamento*, la possibilità di collocarsi in uno spazio *familiare*, in cui è possibile «tracciare le proprie origini, la propria *ragione di esistere*»⁹⁵. La ricerca della sicurezza

⁹³ Ivi, p. 121.

⁹⁴ Ivi, p. 199.

⁹⁵ Ivi, p. 200.

comunitaria ha come fulcro l'idea della *difesa* dalle differenze invasive e destabilizzanti la cui tendenza è la contaminazione dell'identità: i confini territoriali e morali della comunità hanno la pretesa di preservare la dimensione corporea (l'incolumità) e valoriale (l'amicizia morale) delle identità aggregate. «Il corpo e la comunità sono gli ultimi avamposti difensivi nel sempre più deserto campo di battaglia su cui infuria quotidianamente e pressoché senza posa la guerra per la certezza, la sicurezza e l'incolumità»⁹⁶. La comunità ci offre una *riduzione*, in termini esistenziali, del prezzo da pagare per la nostra libertà: l'insicurezza, l'incertezza, la paura e il rischio sono bilanciati in parte da confini materiali e morali che ricompongono, in una certa misura, i frammenti di uno spazio condivisibile. L'idea della *casa sicura* - e la necessità dell'*accasamento* - «trasforma la strada, il *fuori* rispetto alla casa, in un terreno irto di pericoli; gli abitanti di quel *fuori* diventano portatori di minacce che devono essere controllate, rimosse e tenute a debita distanza»⁹⁷. Esiste, dunque, un rapporto strettissimo tra gli effetti della libertà in termini di percezione soggettiva, la necessità di ridurre la pressione e la percezione dello *straniero* come metafora di un'alterità potenzialmente contaminante e pericolosa - legittimando strategie di separazione, negazione o circoscrizione dell'estraneità⁹⁸.

La dialettica tra *stranieri* e *amici morali*, declinata nello spazio valoriale diadico configurato tra libertà e sicurezza, comporta la strutturazione di forme variegate di aggregazione comunitaria; l'*etnicità*, in una tale varietà,

⁹⁶ Ivi, p. 216.

⁹⁷ Z. BAUMAN, *La società individualizzata*, cit., p. 121. «Non esistono curve radicali, in ogni caso, perché gli sforzi di formazione dell'identità virano difficoltosamente, com'è giusto che sia, intorno a due valori umani parimenti centrali, la libertà e la sicurezza. Questi valori, indispensabili per una vita umana accettabile, sono difficili da riconciliare e l'equilibrio perfetto tra di loro dev'essere ancora trovato. La libertà, d'altronde, normalmente è accompagnata dall'insicurezza, mentre la sicurezza normalmente è accompagnata da limitazioni alla libertà», ID, *L'etica in un mondo di consumatori*, cit., p. 14.

⁹⁸ Cfr. V. COTESTA, *op. cit.* pp. 74-75.

tende a identificare dimensioni semantiche e psicologiche ritenute primarie e fondamentali. «In altre parole, l'omogeneità che si presume caratterizzi le entità etniche è *eteronoma*: non un artefatto dell'uomo e certo non il prodotto dell'attuale generazione di uomini. Non sorprende dunque che, più di ogni altro tipo di identità postulata, l'etnicità rappresenti la scelta più ambita allorché si tratta di ritirarsi dal terrorizzante, polifonico spazio in cui *nessuno sa come comunicare con gli altri* in una *nicchia sicura* entro la quale *ciascuno è uguale a tutti gli altri (...)*⁹⁹». È il motivo per cui la *comunità etnica* rappresenta una delle risorse primarie e più ridondanti nel panorama delle aggregazioni difensive della società liquido-moderna; il carattere *naturalizzante*, in termini storico-culturali, anima la comunità etnica di tensioni rivolte alla fedeltà alle radici e di un senso di *accasamento* originario intriso di sicurezza¹⁰⁰. Lo spazio dell'etnicità non è, però, l'unica forza né l'unico modello aggregante, esso non esaurisce la varietà di articolazione che definisce la tendenza alla formazione di comunità: la società si struttura in *arcipelaghi di isole* disposti lungo le principali direttrici del flusso socializzante, una sorta di *coaguli* che nelle più disparate forme e posizioni prendono corpo nella fluidità moderna¹⁰¹. Le nuove aggregazioni comunitarie non hanno necessariamente una localizzazione territoriale e da questo punto di vista possono tagliare trasversalmente la liquidità del piano sociale: esse aggregano spesso per un singolo aspetto o finalità e possono avere un carattere instabile - anche se presentano una situazione di stabilità ai loro membri -¹⁰². Bauman a tal proposito parla di *comunità guardaroba*: esse «(...) hanno bisogno di uno spettacolo che

⁹⁹ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, cit., p. 119.

¹⁰⁰ Cfr. Ivi, pp. 202 ss.

¹⁰¹ Cfr. Ivi, p. 211.

¹⁰² Cfr. Ivi, p. 235.

ridesti interessi simili sopiti in individui per altri versi diversi tra loro e quindi aggreghi tutti questi individui per un lasso di tempo durante il quale altri interessi - quelli che li dividono anziché unirli - vengono temporaneamente accantonati, sopiti o messi a tacere¹⁰³». Tali comunità, *guardaroba* o anche *carnevalesche*, «(...) rompono la monotonia della solitudine quotidiana (...)»¹⁰⁴ e, nella forma di *eventi*, offrono all'individuo *de iure* la possibilità di trovare un momento di calma nella corsa verso la sua condizione *de facto*: queste comunità sono isole complementari alla condizione stessa dell'individuo liquido-moderno e il loro carattere transitorio - *esplosivo*, ossia destinato a scomparire con il tempo - ne fa un elemento ritornante delle nostre società; in esse l'aggregazione, e quindi l'*amicizia morale*, è temporanea e non costituisce un modello di stabilizzazione che intersechi origini e progetto di vita. Questi modelli transitori di aggregazione hanno l'esplicita funzione di *grucce* su cui appendere gli *abiti dell'individualità* - ed il peso che quegli abiti portano con sé - e lasciarsi aggregare e distrarre da interessi comuni di breve durata¹⁰⁵. In questi contesti l'*estraneità* è soltanto narcotizzata, diluita e occultata per una durata circoscritta: la vera *amicizia morale* richiede più saldi e duraturi fondamenti, basi valoriali e pratiche che coinvolgano e accomunino la tensione e l'orizzonte stesso dell'autoaffermazione e della dialettica *de iure/de facto*; gli *amici morali* sono legati da principi stabili e da una *visione del mondo* che in una misura considerevole guida la loro autorealizzazione verso uno status *de facto*. Al di fuori di questi contesti e quindi nello spazio sociale pluralizzato, ogni incontro è un incontro tra *stranieri morali* carichi di

¹⁰³ Ivi, p. 236.

¹⁰⁴ Ivi, p. 237.

¹⁰⁵ Cfr. Z. BAUMAN, *La società sotto assedio*, cit., p. 190.

differenze e accomunati soltanto dal comune destino di *individualizzazione*.

Par 1.3 Persone e società. Presupposti configurazionali per un'antropologia minima degli stranieri morali.

La *tarda* modernità è, dunque, lo spazio abitativo degli *stranieri* e degli *amici morali*, spazio nel quale essi possono realizzare se stessi attraverso scelte e decisioni liberamente prese. La moltiplicazione delle possibilità di scelta e l'ampliamento degli spazi decisionali hanno prodotto una pluralità di *visioni del mondo* e una varietà di modelli valoriali che a loro volta tendono a generare differenziazioni o aggregazioni sociali specifiche. Alla base dell'*estraneità* morale, e quindi della possibilità stessa di convertirla in *amicizia* morale - attraverso la condivisione di valori comuni capaci di produrre aggregazione -, si colloca il carattere decisionale dell'esperienza di vita di ogni singolo individuo: in altre parole, l'individuo realizza se stesso, si differenzia dagli altri e condivide valori con alcuni attraverso scelte specifiche che rappresentano l'espressione di ciò che egli è e di ciò che egli sente di voler essere. Lo *straniero morale* è l'individuo che sceglie di realizzare se stesso e, in conseguenza di ciò, si differenzia da alcuni e si avvicina ad altri; l'*estraneità* è una dimensione inscindibile dalla libertà di scelta che guida la costruzione di ogni singola identità. «*Individualità* significa oggi, prima di qualsiasi altra cosa, *autonomia della persona*, dove la prima viene percepita come diritto e dovere della seconda»¹⁰⁶. Due categorie fondamentali definiscono la struttura minima dello *straniero morale*: l'autonomia come espressione concreta di quel processo di emancipazione che ha condotto l'individuo moderno ad essere

¹⁰⁶ ID, *Vita liquida*, cit., p. 8.

autore del proprio destino attraverso la libertà di scegliere la propria identità - compito che si declina nella doppia accezione di diritto e dovere -; e la *persona* intesa come forma concreta dell'individualità che si muove tra opzioni molteplici e che opera scelte liberamente orientate all'autoproduzione del sé. La persona *dotata* della propria autonomia costituisce, nella prospettiva *laica* proposta da Engelhardt, la fonte originaria di un'*autorità* morale *minima* che accomuna gli *stranieri morali* nella loro *estraneità* e nelle prassi dell'esistenza sociale: «in quanto fonte di tale autorità, la persona si caratterizza per la sua capacità sia di sostenere una controversia sia di comporla con una mediazione»¹⁰⁷. Il paradigma della persona incarna l'*individualità che opera scelte libere* e che, attraverso l'autonomia espressa in queste scelte, costruisce legami sociali, individua i propri spazi d'azione e mette in atto processi di interazione e *mediazione* nei diversi contesti in cui definisce la propria identità. «Il fatto che l'autorità derivi dalle persone come individui non significa che tali persone debbano considerarsi nude realtà sradicate dalla storia, dal contesto morale e dalle comunità, bensì che gli individui, soli o come membri di una comunità, possono far valere la propria particolare visione dell'eccellenza umana e nello stesso tempo collaborare con gli stranieri morali che fanno parte della società più vasta»¹⁰⁸. L'attribuzione dell'autorità morale alle persone significa collocare tale autorità nello spazio concreto dell'esistenza sociale, significa, inoltre, configurare le strutture *fondative* di questa autorità a partire dalle dinamiche che si producono all'interno di un orizzonte determinato dall'autonomia individuale. Per queste ragioni, «il concetto di persona deve essere il più semplice possibile: il termine persona indica in questo contesto delle

¹⁰⁷ H. T. ENGELHARDT jr. *Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica*, in AA. VV. *Bioetica e persona* (a cura di E. Agazzi), Milano 1993, p. 23.

¹⁰⁸ ID, *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 22 (*Introduzione all'edizione italiana*).

entità in grado di prendere parte a controversie di carattere morale e di raggiungere un accordo (...)»¹⁰⁹; una tale semplicità non esclude una peculiare articolazione interna definita a partire da una serie di criteri funzionali che si esplicano, appunto, nella capacità di mediare le interazioni e le controversie morali secondo parametri procedurali che possono essere sintetizzati nelle diverse forme di accordo sociale.

In una società pluralistica di *stranieri* l'autorità morale della *persona* si configura come la struttura *minima* di un'etica e una bioetica *laica*: nella riflessione di Engelhardt il piano morale risulta strutturalmente interconnesso con la dimensione dell'esistenza sociale e, dunque, con la configurazione della società secondo categorie relative ad un modello pluralistico e multiculturale. La riflessione etica e bioetica, in tal senso, recupera dall'analisi sociologica paradigmi e coordinate essenziali alla costruzione di un'antropologia *minima* centrata sull'idea dell'*estraneità morale* e sul carattere funzionale della persona¹¹⁰. L'autorità morale, in altre parole, emerge dalla capacità di rispondere alle necessità della coabitazione secondo possibilità funzionali che, forgiate nello spazio liquido della società fluido-moderna, definiscono un modello antropologico *minimo*. Un tale modello è l'espressione concreta delle dinamiche interumane e dei processi relazionali che coinvolgono *stranieri* o *amici morali*. L'autorità della persona non ha una fondazione metafisica o assiomatica: essa prende forma nell'orizzonte stesso dell'*agire* attraverso le capacità individuali di costruire procedure funzionali alle esigenze delle

¹⁰⁹ ID, *Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica*, in AA. VV. *Bioetica e persona* (a cura di E. Agazzi), cit., p. 15

¹¹⁰ Preferisco l'accezione *minima* piuttosto che *debole* (cfr. G. ZEPPEGNO, *Bioetica. Ragione e fede di fronte all'antropologia debole* di H. T. Engelhardt jr, Torino 2007) per definire il modello antropologico proposto da Engelhardt ed il suo carattere essenzialmente funzionale (cfr. E. DE DOMINICIS, *Sulla bioetica laica generale* di H. T. Engelhardt jr, Macerata 2009). L'accezione *minima* anziché *debole* permettere, inoltre, di riconsiderare «la straordinaria povertà della concezione antropologica di Engelhardt» (M. ARAMINI, *Bioetica e religioni*, Milano 2007, pp. 46-47) individuando nella prospettiva *funzionale* una chiave interpretativa fondamentale (cfr. anche U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, Milano 1998, pp. 97-98).

situazioni concrete. La fondazione di un'autorità morale di questo genere si incarna nel tessuto vivo e pulsante della quotidianità, lasciando intravedere le tensioni e le contraddizioni proprie dei processi di *individualizzazione* che coinvolgono le singole identità nelle loro problematiche esperienze sociali. *Stranieri* e *amici* condividono lo stesso contesto sociale, costruiscono comunità e gruppi, incrociano le loro differenze, a partire dalla capacità *minima* di definire procedure relazionali di mediazione. Il modello antropologico engelhardtiano è, dunque, l'incontro di categorie filosofiche funzionaliste con specifici parametri analitici di tipo sociologico senza i quali risulta poco agevole la comprensione della struttura dinamica e funzionale della persona. Il concetto di persona, a partire dal quale si sviluppa l'intera proposta per una bioetica *laica*, e l'antropologia *minima* ad esso connessa descrivono un ambito dell'esistenza - quello delle persone appunto - all'interno del quale si compone una *grammatica funzionale* essenziale che circonda l'ambito stesso e i suoi riferimenti.

«La persona riveste una posizione di primo piano nella bioetica, perché nella morale laica è il fondamento dell'autorità morale: è infatti la persona che si occupa di questioni filosofiche e che concepisce il progetto morale. La bioetica laica tenderà perciò a porre l'accento sulle procedure per la trasmissione dell'autorità morale di cui è dotata la persona (...), e sui concetti che limitano l'intervento da parte degli altri (...). L'importanza attribuita alla persona non deriva da un suo particolare valore, ma semplicemente dal fatto che quest'ultima è l'unico fondamento comune dell'autorità morale di cui individui moralmente estranei possono disporre»¹¹¹. È, quindi, la *posizione* nella sua accezione funzionale e non

¹¹¹ H. T. ENGELHARDT jr. *Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica*, in AA. VV. *Bioetica e persona* (a cura di E. Agazzi), cit., p. 26.

il *valore* nella sua dimensione ontologica a fondare l'autorità della persona: Engelhardt individua la *specificità* delle persone nel loro caratteristico modo di *stare nella società* esplicando una varietà di funzioni che ne definiscono, in maniera trasversale, lo status. «La persona, in quanto soggetto morale, elabora una propria filosofia morale, valuta il mondo e crea reti di autorità morale. Se non esistono parametri esterni, gli unici su cui si può fare affidamento sono quelli derivati dalla persona in quanto soggetto morale agente ed interpretante. La persona, in quanto essere razionale e cosciente di sé, che decide e crea valori, è l'unica fonte dell'autorità morale laica in generale, e l'unico fondamento di una bioetica laica in particolare»¹¹². Nella società degli stranieri morali le persone rivestono *una posizione centrale* in quanto dotate di capacità *decisionali*: la possibilità, l'essere-in-condizione-di scegliere rappresenta la funzione *minima* per realizzare processi di interazione tra individui che non condividono visioni del mondo comuni e che, nello stesso tempo, sono coabitanti dello stesso spazio sociale. L'*estraneità morale* che caratterizza le moderne società multiculturali è, in una misura specifica, il fattore che sposta la persona al centro delle dinamiche di fondazione di un'autorità morale; la possibilità sempre maggiore di incrociare nelle nostre attività quotidiane stranieri morali impone la necessità di dover operare scelte finalizzate alla mediazione e al bilanciamento dei processi coesistenziali. Mentre all'interno di una comunità, in cui si condivide una particolare visione del mondo e in cui gli individui sono *amici morali*, esistono valori, regole e parametri che vengono automaticamente riconosciuti ed accettati attraverso l'ingresso consapevole nella comunità - o a partire da una più o meno consapevole appartenenza ad essa -, nello spazio sociale abitato da *estranei* non è possibile muoversi all'interno di ampi margini di

¹¹² Ivi, p. 14.

presupposizione e ogni forma di interazione, ogni parametro che regola le relazioni va negoziato e rinegoziato a seconda delle situazioni. In questa condizione, la *scelta* assume una portata fondativa e paradigmatica e le funzioni individuali che la rendono possibile delineano l'antropologia *minima* della persona.

«Il problema è che non tutti gli umani sono persone nei termini della morale laica generale. Nella prospettiva della morale laica, un individuo, per essere morale, dev'essere in grado di dare un consenso moralmente autoritativo. In termini parzialmente diversi, possono dirsi persone solo gli individui in grado di dare il proprio permesso e di disporre con autorità morale di se stessi e dei propri beni»¹¹³. In una prospettiva *laica*¹¹⁴, se lo spazio sociale è abitato dalla differenza e dall'estraneità - in una misura considerevole - e se le interazioni e le mediazioni necessarie alla coesistenza minima richiedono processi decisionali e scelte individuali che conducano a condizioni di equilibrio, la centralità giocata dalla persona determina una significativa restrizione dello status di persona. Soltanto una parte degli esseri umani può essere ricondotta allo status di persona, solo quegli individui capaci di operare scelte autonome e di mettere in atto strategie decisionali possono essere ricondotti alla categoria e allo status di persona. Ma l'*essere-in-grado-di-scegliere* assume, nella riflessione di Engelhardt (che in tal senso evidenzia un contatto esplicito con i paradigmi del pensiero liberale), una precisa articolazione funzionale: lo status di persona si configura a partire da un sistema di coordinate funzionali che devono coesistere e interconnettersi per realizzare le condizioni *minime* di una scelta autonoma. Per operare

¹¹³ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 256 [FB, p. 239].

¹¹⁴ Per Engelhardt la *laicità* si sostanzia specificamente nell'assenza di un riferimento morale sostanziale e quindi nello spazio dell'*estraneità morale* come dimensione dell'incontro tra le differenze etiche che riempiono lo spazio sociale; in tal senso si veda C. MANCINA, *Laicità al tempo della bioetica. Tra pubblico e privato*, Bologna 2009.

delle scelte autonome «(...) occorre la capacità di riflettere su di sé che è propria dell'autocoscienza. Diversamente c'è un accadimento, non un atto»¹¹⁵. L'autocoscienza è la funzione centrale che definisce la persona attraverso la consapevolezza del sé, la sua caratterizzazione e la sua ridefinizione dinamica secondo quel processo di *individualizzazione* che mira a costruire l'identità. Essere autocoscienti, in una prospettiva socio-esistenziale, significa avere la consapevolezza della propria presenza nelle situazioni, percepire il carattere di quella presenza e comprendere la portata di ciò che in termini di prassi può discendere, derivare o interconnettersi con quella presenza. L'autocoscienza costituisce la soglia primaria della capacità di scelta e quindi dello status di persona: senza una coscienza presente a se stessa la scelta si svuota del suo carattere individuale, perdendo la propria identità produttiva, passando appunto da atto - che presume un autore - ad accadimento impersonale, spersonalizzato e anonimo. In una società di stranieri morali i cui equilibri si reggono su scelte capaci di negoziare mediazioni tra visioni del mondo differenti, le persone, in quanto portatori dell'autorità minima indispensabile per realizzare atti concreti di mediazione, incarnano la necessità strutturale del possesso dell'autocoscienza come funzione primaria per i processi decisionali. Una società governata da accadimenti rischierebbe di svuotarsi di ogni riferimento morale, seppur minimo; perché sussista una struttura morale *minima*, in un orizzonte sociale *laico*,

¹¹⁵ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 156 [FB, p. 136]. Sul tema dell'autocoscienza e sul suo sviluppo nell'ontogenesi umana, in termini funzionali e neurofisiologici, un'analisi esaustiva ed autorevole è rappresentata dai lavori di Gerald M. Edelman (cfr. G. M. EDELMAN, *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Milano 2007; Id, *Più grande del cielo. Lo straordinario dono fenomenico della coscienza*, Torino 2004), nonché dal testo sintetico, ma significativo di V. S. RAMACHANDRAN, *Che cosa sappiamo della mente*, Milano 2010. Si veda anche: J. C. ECCLES, *Come l'io controlla il suo cervello*, Milano 1994 e L. BOELLA, *Neuroetica. La morale prima della morale*, Milano 2008. Per una ricostruzione storica del rapporto tra l'idea di coscienza e lo sviluppo delle neuroscienze si veda, AA. VV. *Neuroscienze controverse. Da Aristotele alla moderna scienza del linguaggio*, (a cura di M. Piccolino), Torino 2008. Su questo tema si veda anche H. T. ENGELHARDT jr. *Mind-Body. A categorial relation*, Netherlands 1973.

è imprescindibile che le scelte si configurino come atti personali frutto di una originaria consapevolezza di sé. Inoltre, «in questo senso generico, l'autocoscienza di un agente morale dev'essere razionale. Deve comprendere la percezione della *ratio*, cioè del rapporto tra le scelte e le loro conseguenze o il loro significato»¹¹⁶. La razionalità, nella concezione della persona engelhardtiana, si riferisce alla capacità di connessione tra la concretezza della prassi decisionale e le conseguenze altrettanto concrete di tale prassi: è una *ratio* procedurale interna al sistema della scelta personale per cui l'individuo, compiendo la propria scelta in maniera autocosciente, risulti in grado di inserire la scelta stessa in un flusso attivo di azioni e reazioni e di comprenderne le connessioni e il potenziale significato in termini generali e particolari. Il riferimento alla razionalità non riguarda in alcun modo una ragione intesa come sostrato o come *quid* proprio dell'azione o, eventualmente, dell'autocoscienza; la razionalità rimanda esclusivamente ad un'articolazione funzionale dell'atto decisionale autocosciente, evidenziandone un meccanismo essenziale alla sua accezione personale. L'individuo autocosciente estende la propria consapevolezza dal sé alla sua decisione attraverso la comprensione della consequenzialità del proprio atto e per mezzo della percezione del significato di quell'atto nel contesto in cui si realizza e rispetto all'individuo stesso. La capacità di comprendere la *ratio* di una scelta è, dunque, un'espressione complementare allo status autocosciente della persona: non rappresenta una conseguenza dell'autocoscienza, ma una capacità (o una funzione) interna allo status stesso di persona. Infine, «(...) un agente, per poter riconoscere o negare autorevolezza e non essere un mero effetto dell'azione di forze esterne, dev'essere considerato

¹¹⁶ *Ibidem*.

imputabile e non semplicemente causato. Dev'essere libero»¹¹⁷. L'imputabilità della scelta presuppone che la scelta sia avvenuta in condizioni di libertà: soltanto una decisione autonomamente presa può caricarsi delle proprie conseguenze, del proprio significato e può configurarsi coerentemente come atto autocosciente. L'autonomia, in tal senso, offre le coordinate per la determinazione di un discrimine tra atto e mero accadimento: è nello spazio della decisione autonoma che si disegnano i contorni della razionalità di una scelta e della prospettiva auto-consapevole in cui si muove il suo autore. Nel concetto di persona proposto da Engelhardt, il carattere autonomo della capacità di scelta viene esplicitamente declinato nella direzione dell'imputabilità, della possibilità di ricondurre inequivocabilmente una decisione specifica ad una persona specifica: la libertà viene esplicata nella sua *funzione* procedurale, come condizione preliminare della decisione, che opera *funzionalmente* all'interno della decisione stessa, caricandola della responsabilità della sua attuazione e delle sue conseguenze. La persona costituisce uno spazio categoriale concreto, funzionale, inseparabile dal contesto sociale ed esistenziale nel quale si definisce.

La centralità delle persone deriva dalle loro capacità funzionali che rendono possibile la dialettica sociale; le persone riempiono e costruiscono lo spazio sociale attraverso scelte libere e consapevoli che esprimono dinamiche soggettive di individualizzazione e processi di mediazione con altre identità che si realizzano negli stessi contesti. L'estraneità morale, che caratterizza in maniera così radicale l'esperienza della nostra modernità, è la diversità delle persone che, a partire da strutture funzionali tendenzialmente affini, operano scelte peculiari sulla base di opinioni, valori e convinzioni soggettive. Gli stranieri morali sono

¹¹⁷ *Ibidem.*

individui autocoscienti della propria estraneità, consapevoli del significato delle proprie decisioni e abbastanza liberi da assumersi il peso delle responsabilità dei propri atti. La posizione delle persone è *centrale* perché sintetizza le funzioni essenziali alla fondazione di un'autorità morale *minima* capace di strutturare l'esistenza sociale secondo meccanismi di regolazione e di riduzione delle tensioni interne. *Autocoscienza, razionalità e libertà* assumono maggiore compattezza etica nel momento in cui si chiarisce che la persona per essere tale «(...) dev'essere, infine, *morale*, cioè possedere una razionalità morale, essere in grado di apprezzare il fatto che le azioni possono essere oggetto di biasimo o di lode»¹¹⁸. La persona - in quanto individuo autocosciente, razionale e libero - costituisce il fondamento dell'autorità morale *minima* in quanto, e solo se, è *moralmente consapevole*: nella coscienza del valore dei propri atti, percepiti come azioni soggette al biasimo o alla lode, l'autocoscienza della persona, la sua libera e razionale capacità decisionale ricompongono la loro essenza morale, una condizione funzionale capace di incarnare un'autorità. Il ruolo fondamentale giocato dalle persone nell'orizzonte sociale si esplica, dunque, nel possesso di alcune funzioni che permettono la costruzione di un piano morale all'interno del quale è possibile l'interazione tra stranieri morali. La capacità di rivestire funzionalmente un tale ruolo tende, però, ad escludere alcuni esseri umani dalla categoria di persone: il discrimine che separa le persone dalle *non-persone* è funzionale e prevede non soltanto il possesso di funzioni specifiche, ma anche la capacità concreta del loro utilizzo. Com'è stato detto, nella prospettiva analitica di Engelhardt, la *centralità* delle persone non riguarda uno specifico status ontologico, ma il possesso concreto di funzioni (o requisiti funzionali) che rendono possibile la fondazione di

¹¹⁸ *Ibidem*.

un'autorità morale proprio in quanto rendono possibile il confronto in condizioni di *estraneità morale*; le persone assumono una posizione rilevante nella costruzione dei meccanismi morali interni ad una società perché si rivelano in possesso delle funzioni essenziali necessarie alla valutazione delle scelte in termini di lode o di biasimo. «La nozione stessa di comunità morale laica generale presuppone una comunità di entità autocoscienti, razionali, libere di scegliere e in possesso di un senso morale. Il discorso morale è possibile solo se tali entità sono interessate a capire quando loro stesse o altri agiscono in modo lodevole o biasimevole»¹¹⁹. Le persone, quindi, costituiscono uno spazio *moralmente definito* nel momento in cui, essendo in possesso delle funzioni *morali*, utilizzano le loro capacità in una prospettiva *intenzionalmente interessata* alla comprensione dei propri atti in un'ottica *morale* valutativa. A partire da questa *intenzionalità* dell'azione e valutazione morale, Engelhardt arriva a parlare di una *comunità morale laica pacifica* la cui esistenza può essere letta sia in termini di attuazione concreta (tramite il riconoscimento di atti lodevoli o biasimevoli e di se stessi come autori di tali atti), sia come tensione ideale (ossia come spazio potenzialmente sempre disponibile per un confronto basato sull'autorità delle persone)¹²⁰: il riferimento filosofico esplicito è l'idea kantiana di *mundus intelligibilis*¹²¹. «Esaminando i fondamenti della morale, Kant ha offerto quella che potrebbe chiamarsi grammatica di una dimensione fondamentale del

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Cfr. *Ibidem*.

¹²¹ Cfr. Ivi, p. 157 [FB, p. 136-137]. Vedi anche I. KANT, *Critica della ragion pura*, Bari 1955, p. 147. «Quando ci pensiamo liberi, ci trasferiamo, quali membri, nel mondo intelligibile e riconosciamo l'autonomia del volere e con essa la moralità che ne segue», I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, Torino 1986, p. 113. «Tutti sono in grado di afferrare *la nozione di comunità morale pacifica* e, nella misura in cui agiscono in armonia con questa nozione, sono in grado di partecipare con gli altri alla *comunità morale pacifica* (cioè alla comunità definita da una morale pluralistica laica generale), a dispetto delle disuguaglianze concernenti intelligenza, potere e ricchezza. Tutti hanno altresì l'opportunità di costituire con altri individui consenzienti una *particolare* comunità morale (ulteriormente definita dalla sua particolare visione della vita moralmente buona)», H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 157.

pensiero umano. Gli esseri razionali autoriflessivi non possono concepire coerentemente se stessi se non come entità morali responsabili. (...) Il carattere autoriflessivo del nostro pensiero ci vincola a considerare noi stessi e i nostri simili in certi modi. Noi non possiamo pensare coerentemente a noi stessi come a esseri causalmente costretti a fare ciò che facciamo. (...) La nostra nozione di noi stessi come esseri autocoscienti razionali ci impone di trattarci come agenti morali, come persone e come soggetti conoscenti, non solo come entità causate»¹²². In tal senso, Engelhardt legge la *grammatica* kantiana come specifico riferimento alla *comunità morale pacifica delle persone* rispetto alla quale, però, egli configura una netta differenziazione con l'universo delle *non-persone*; soltanto le persone, con il loro bagaglio funzionale di autocoscienza e ineludibile libertà, hanno legittimo accesso a questa comunità, che non rappresenta in alcun modo lo spazio ideale dell'*umanità*, ma la dimensione reale degli *agenti morali* - capaci di vincolarsi al loro stesso status di persone -. Per questo, «a essere speciali - almeno se uno ha solo una morale laica generale - sono le persone, non gli esseri umani. (...) Questo dovrebbe essere del tutto chiaro non appena si riflette su che cosa significa essere un umano, un membro di una specie particolare. Vale la pena di osservare, innanzitutto, che di fatto sono state molte le specie umane appartenenti al genere *Homo*. Identificare un'entità come un membro della specie *Homo sapiens* significa collocarlo in un particolare luogo tassonomico»¹²³. La posizione speciale delle persone non è speculare ad alcuna gerarchia di specie; il ruolo delle entità autocoscienti, razionali e libere ha una fondazione funzionale e non tassonomica, per cui la categoria di persona si adatta soltanto ad una parte

¹²² Ivi, pp. 157-158 [FB, p. 137].

¹²³ Ivi, p. 155 e 158 [FB, p. 135 e 138].

dell'insieme complessivo degli esseri umani escludendo tutti coloro che, pur appartenendo alla specie umana, non sono in possesso o non hanno sviluppato determinate funzioni. «Se essere umani è una cosa così significativa, almeno in termini morali laici generali, è perché i membri della specie *Homo sapiens* di norma sono autocoscienti e razionali, e possiedono un senso morale. (...) Non tutti gli umani *però* sono persone. Non tutti gli umani sono autocoscienti, razionali e capaci di concepire la possibilità del biasimo e della lode»¹²⁴. Soltanto gli esseri umani che hanno sviluppato un *senso morale minimo* (lodare e biasimare in coscienza e razionalmente) sono realmente *persone* e «a essere importante, dal punto di vista laico generale, non è la nostra appartenenza alla specie *Homo sapiens* in quanto tale, ma il nostro stato di persone. Questa distinzione tra persone e umani è destinata ad avere conseguenze importanti in termini di diverso trattamento che una bioetica laica riserverà rispettivamente alla vita umana personale e alla vita umana meramente biologica»¹²⁵. Si chiarisce, così, una distinzione centrale nella bioetica laica generale di Engelhardt: la vita *personale* umana ha una preminenza sostanziale rispetto alla vita *biologica* umana che esprima una *semplice* appartenenza di specie. Questa differenza rimanda alla distinzione, presente spesso nel dibattito bioetico, tra vita biologica e vita biografica, anche se ne enfatizza e radicalizza i termini. «Tra noi in quanto persone e noi in quanto esseri umani c'è una certa distanza: è l'abisso che separa un essere riflessivo e creativo dall'oggetto delle sue riflessioni e delle sue creazioni»¹²⁶. La vita personale occupa una posizione creativa che la *mera* vita biologica, con la sua connotazione *non riflessiva* e *non autocosciente*, non può assicurare. Essere persone

¹²⁴ Ivi, p. 159 *corsivo nostro* [FB, p. 138].

¹²⁵ Ivi, p. 160 [FB, p. 140].

¹²⁶ Ivi, p. 430 [FB, p. 412-413].

significa veicolare significati e funzioni che definiscono i caratteri dello spazio sociale secondo categorie che risultano essere il prodotto dell'attività riflessiva e valutativa, attività che non rientrano nelle capacità e nelle condizioni di uno stato vitale semplicemente biologico. Va altresì sottolineato che, se da un lato il possesso delle capacità riflessive e valutative separa le persone dalle entità che risultano prive di tali capacità e quindi dotate di una vita esclusivamente biologica, dall'altro lato, proprio la condizione riflessiva e valutativa di cui godono le persone le pone nella condizione di conferire valore e significato sociale a categorie specifiche di *non-persone*. Nell'esperienza sociale concreta assistiamo ad una serie di dinamiche di *assimilazione categoriale* per cui individui che non posseggono le capacità e le funzioni essenziali dell'essere persona sono considerati - per ragioni diverse che vanno dalla similitudine alla vicinanza o empatia sociale fino a forme di protezione del genere - *socialmente* persone. Gli individui dotati di vita personale riconoscono, per mezzo delle loro capacità riflessive, precise appartenenze categoriali a individui che non sono in grado di conferire a se stessi tali forme di appartenenza. Quindi, «per ciò che riguarda gli organismi non personali, sono altri che devono decidere per loro e stabilire quali siano i loro migliori interessi. (...) La sorte degli individui che non sono persone risentirà delle scelte particolari di particolari persone o comunità di persone. (...) Quando le persone si trovano a calcolare in termini morali laici generali il peso da dare agli interessi delle persone rispetto a quelli delle non persone, centrale è la posizione delle persone. Esse sanno apprezzare bene e male, piacere e dolore, seguendo procedure riflessive alquanto complesse»¹²⁷. I criteri con cui si attribuisce valore ad ogni entità vivente sono concordati dalle persone, ossia da coloro che in maniera

¹²⁷ Ivi, p. 162 [FB, p. 141].

autocosciente operano delle scelte e delle valutazioni, e sono dunque l'esito di processi di riflessione, di confronto e di negoziazione tra esistenze personali che, definendo se stesse, definiscono anche il valore di ciò che li circonda e di ciò verso cui provano interessi specifici. Nella prassi sociale, queste forme di investimento valoriale si esplicano in forme diverse di tutela o protezione: «per giustificare la pratica di proteggere questi individui occorrerà guardare alle ragioni di certe pratiche sociali in termini di importanza per le persone; ciò varrà a giustificare per una particolare comunità un ruolo sociale che potremmo denominare di *persona per considerazioni sociali*. Poiché questo senso di *persona* non può essere giustificato nei termini della grammatica di base della morale (poiché, in altri termini, queste entità non possiedono lo status morale intrinseco di agenti morali) occorrerà invece giustificare un senso sociale di *persona*, facendo leva sull'utilità della pratica di trattare certe entità come se fossero persone»¹²⁸. Una tale prospettiva determina due piani dell'esistenza sociale strettamente intrecciati: quello delle persone *in senso stretto* e quello delle *persone in senso sociale*, considerate tali per ragioni utilitaristiche in senso lato o consequenzialistiche - affinità, appartenenza, empatia, ideologia-. La contiguità dei due piani non cancella i meccanismi di intersezione e la fondazione: sono, in ogni caso, le persone *in senso stretto* a conferire valore *personale* in termini sociali ad entità umane funzionalmente non personali. Le persone *in senso sociale* godono, nella prospettiva funzionale engelhardtiana, di una tale *considerazione* soltanto per mezzo delle capacità valutative di entità riflessive che conferiscono loro valore.

La dialettica tra vita personale e vita biologica non personale si declina in maniera specifica nelle confluenze, sovrapposizioni e variazioni interne

¹²⁸ Ivi, p. 169 [FB, p. 147].

alle prassi sociali che coinvolgono il piano delle persone in senso stretto e quello delle persone in senso sociale: la posizione di Engelhardt, pur caratterizzandosi con nettezza rispetto a questo ambito, tende a specificarne la complessità. Il concetto di *considerazione sociale* veicola valori e significati plurimi e contiene in sé codici comportamentali e modelli sociali e comunitari diversificati; la necessità di una tale categoria sociale è il risultato della complessità dei processi di *individualizzazione* che configurano gerarchie valoriali e convinzioni personali vissute socialmente e spesso esplicitanti all'interno delle dinamiche di negoziazione fra persone. In tal modo, meccanismi empatici e proiettivi o particolari visioni del mondo sedimentano nello spazio sociale percezioni, sensazioni, idee e credenze che tendono a dar forma - non sempre con finalità specifiche - a costruzioni categoriali che, differenziandosi e disarticolandosi in molteplici sfumature interpretative, dilatano il concetto di persona allentandone l'accezione funzionale. È, appunto, in una tale dilatazione che l'idea generale di *persona per considerazione sociale* trova il proprio orizzonte di senso, un orizzonte polisemico, declinabile con sfumature e caratteristiche spesso profondamente differenti. L'elaborazione di una tale dimensione concettuale può comportare in termini sociali un approccio nei confronti di entità, non personali, ma considerate socialmente come persone, affine e coerente con i comportamenti relativi alle persone in senso stretto.

L'intersezione prospettica tra il piano sociale delle persone *in senso stretto* e quello delle persone *per considerazione sociale* ripropone il tema dell'*animazione* e la questione relativa all'inizio della vita personale¹²⁹, configurando la dicotomia tra vita umana personale e vita umana non

¹²⁹ Per un'interessante ricostruzione storica cfr. A. PROSPERI, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino 2005; E. BETTA, *Animare la vita. Disciplina della nascita tra medicina e morale nell'Ottocento*, Bologna 2006.

personale in termini di sviluppo e di genesi funzionale. In realtà, le questioni relative alla *considerazione sociale di persona* e all'inizio della vita personale, pur essendo correlate, non rappresentano una problematica unitaria: ciò che rende affini i due piani della discussione è certamente il riferimento al concetto funzionale di persona. Nel caso della *considerazione sociale*, le persone *tout court* conferiscono consapevolmente un preciso valore ad entità che non sono, in termini funzionali, persone e che non necessariamente potranno raggiungere tale stadio; riguarda l'inizio della vita personale, la questione riguarda il momento in cui un'entità umana acquisisce le funzioni minime per potersi considerare in termini categoriali una persona in *senso stretto*. Nel secondo caso l'analisi assume carattere dinamico e si configura in termini diacronici sull'asse dello sviluppo individuale a partire dalle coordinate funzionali che definiscono le capacità specifiche degli agenti morali. Uno dei punti di contatto con il tema della *considerazione sociale* è rappresentato dalla tendenza a considerare *socialmente* persone entità che si collocano, nel loro sviluppo individuale, molto vicine alla condizione funzionale delle persone; in tali casi, l'attitudine di specifici gruppi di persone a proiettare nel futuro o nel passato lo status funzionale di tali individui conduce alla *considerazione sociale di persone*. Tale circostanza non risolve in alcun modo la domanda relativa all'inizio della vita personale, anzi tende a presupporre lo status funzionale della persona *tout court* come condizione di riferimento in una prospettiva temporale, senza interrogarsi sull'inizio di tale status e sulle condizioni della sua possibile conclusione. «Sul terreno della morale laica generale, la cosa che ci interessa, o che dovrebbe interessarci, è la determinazione del momento in cui, nell'ontogenesi umana, gli umani diventano persone»¹³⁰.

¹³⁰ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 161 [FB, p. 140].

L'interrogazione di Engelhardt si riferisce al contesto degli *stranieri morali* e ad una *laicità generale* la cui dimensione morale richiede funzionalità minime per permettere interazioni e mediazioni tra individui tendenzialmente differenti: per tali ragioni, l'individuazione dell'inizio della vita personale, la collocazione di questo inizio nell'ontogenesi umana, rappresenta il tentativo di definire temporalmente il momento in cui un individuo è funzionalmente in grado di essere un agente morale e quindi di incarnare i caratteri di un'autorità morale *minima*. L'antropologia *minima* costruita in questo percorso permette di dare alcune indicazioni di massima: punto di partenza rimangono le coordinate, precedentemente definite, di autocoscienza, razionalità, libertà e moralità. Rispetto a queste possibili funzioni che caratterizzano alcuni individui della specie umana, la riflessione bioetica, supportata dalle conoscenze medico-scientifiche, ha dato importanti indicazioni relative a possibili corrispondenze fisiologiche: ad esempio, «il passaggio da una definizione di morte centrata sull'intero corpo a una centrata sull'intero encefalo può essere interpretato come un allontanamento da una definizione centrata sulla vita biologica umana in direzione di una centrata sulla vita personale»¹³¹, in tal modo la domanda connessa alla conclusione della vita veicola un'idea specifica di vita (*rispetto a quale vita si deve determinare la morte?*). In tal modo, però, si propongono corrispondenze funzionali tra caratteri della vita personale e strutture fisiologiche umane, ma non si risponde direttamente all'interrogativo relativo all'inizio della vita personale: *l'incarnazione* delle funzioni che determinano la vita personale localizza tali funzioni, ma non ne costruisce direttamente una genealogia. Oggi la medicina ci offre delle certezze più o meno sostanziali per cui possiamo affermare che «(...) un corpo in cui sia morto l'intero encefalo o l'intero

¹³¹ Ivi, p. 258 [FB, p. 241].

encefalo a eccezione del tronco cerebrale non può fungere da supporto a una vita mentale e, tanto meno, alla vita di una persona»¹³²: in questa affermazione è definita la centralità dell'attività encefalica per l'esistenza di precisa capacità. Engelhardt tende a spostare l'attenzione dalla vita umana meramente biologica alla vita mentale caratterizzata da livelli complessi di sensibilità e di autocoscienza, il che non esclude livelli intermedi di vita mentale la cui collocazione rimanda a zone diverse del cervello, ma chiarisce la specificità della vita personale e della sua incarnazione in strutture che si dimostrano in grado di mettere l'individuo in possesso di capacità *superiori*. In verità, l'analisi dell'autore americano si spinge verso una localizzazione *ristretta*: partendo dall'analisi di individui in cui le capacità mentali, pur esistendo, risultano parzialmente compromesse o relativamente disfunzionali, egli ritiene che «(...) un concetto di morte centrato sull'intero encefalo non soddisfa le preoccupazioni della morale laica. Qualunque cosa intendiamo per persona, possiamo dire che essa, in quanto (...) fonte dell'autorità morale laica generale, implica almeno la presenza di quella capacità di sentire che gli individui in coma permanente hanno perso per sempre»¹³³ (il riferimento è ai centri cerebrali superiori, ritenuti sede diretta della coscienza).

Un modello siffatto di localizzazione funzionale risponde con una certa efficacia alle questioni relative alla fine della vita personale - coincidente, dunque, con la fine delle attività delle sedi cerebrali che ne incarnano le

¹³² Ivi, p. 260 [FB, p. 243]. «Un primo passo esitante in direzione di una definizione di morte centrata sull'intero encefalo fu compiuta nel 1968 dalla Commissione ad hoc della Harvard Medical School, presieduta da Henry Beecher. È importante notare che la commissione non propose una vera e propria definizione di morte, limitandosi ad affermare che gli individui in coma irreversibile potevano essere dichiarati morti. La commissione non ha posto chiaramente sullo stesso piano distruzione dell'intero encefalo e morte della persona. (...) L'anno seguente, ossia nel 1969, la Commissione ad hoc della American Electroencephalographic Society sui criteri elettroencefalografici per la determinazione della morte cerebrale ha elaborato dei criteri che identificano la morte con la morte cerebrale», ivi, p. 264.

¹³³ Ivi, p. 270 [FB, p. 250-251].

capacità -, configurando un parallelismo esplicito tra la vita mentale/cerebrale e la vita personale, ma «le questioni riguardanti gli inizi della vita umana sono ancora più problematiche e collidono in modo più sostanziale con le nostre preoccupazioni morali (...)»¹³⁴. Il tema dell'inizio della vita personale, imponendo un interrogativo morale sulla considerazione degli stadi dell'ontogenesi umana, evidenzia la necessità di rintracciare parametri di riferimento per la definizione di una soglia originaria dell'essere persona; la descrizione della persona in termini funzionali, la sua capacità di fondare un'autorità morale *minima* e la possibilità di localizzare queste funzioni in zone specifiche dell'area cerebrale costituiscono, nel loro insieme, riferimenti categoriali essenziali a tracciare uno spazio approssimativo per individuare un possibile inizio. È a ridosso della fase di formazione matura delle funzioni *minime* che si configura la soglia d'ingresso nella vita personale; l'idea della soglia conferisce all'inizio dell'essere persona un carattere dinamico che veicola un senso specifico del *divenire* e quindi della *temporalità* nel concetto di persona - situato, in tal modo, tra una condizione pre-personale e una condizione post-personale-. Il tempo ricompone l'iter personale non soltanto rispetto alla condizione pre-personale e post-personale, ma anche e soprattutto all'interno dell'ampia fase personale: il caso particolare dei *dormienti* permette ad Engelhardt di chiarire la varietà, la coerenza e la continuità dello stato personale nel tempo. «Nel caso della persona che dorme, noi sappiamo di chi è quel corpo. Sappiamo chi c'è davanti a noi. E quella persona tornerà a svegliarsi, a pronunciare giudizi e a rispondere alle nostre domande. Quel corpo, nella pienezza delle sue capacità di integrazione senso-motoria che sono l'espressione fisica della vita di una persona, è quella stessa persona incarnata nel mondo. Le capacità del

¹³⁴ Ivi, p. 273 [FB, p. 253].

corpo sono le capacità di una persona particolare. C'è differenza tra le potenzialità di *diventare* una persona e le potenzialità *di* una persona»¹³⁵. Il tempo, dunque, compone la continuità e le differenze tra gli stadi dell'essere umano nelle sue fasi personali e non-personali: il *dormiente* è un corpo in cui si incarnano le funzioni di una persona in termini di potenzialità attive, semplicemente in condizioni di sospensione. La persona che dorme è connessa al suo status di persona dalla prassi che «afferma l'identità delle persone umane nel tempo»¹³⁶, una prassi che tende a differenziare le potenzialità attive *delle* persone dalle potenzialità di enti che *potrebbero diventare* persone o che *sono stati* persone e quindi rimandano rispettivamente, in una prospettiva temporale, allo status di persona nei termini della *possibilità* o della *memoria*. Le persone sono entità spaziotemporali, nel senso che costruiscono la propria identità nello spazio attraverso interazioni sociali e personali in cui coinvolgono il proprio corpo e le proprie *visioni del mondo* e, «nella misura in cui riescono a unificare le proprie biografie, superando le discontinuità create dalla disattenzione e dal sonno, (...) possono trattarsi e considerarsi come entità estese nel tempo»¹³⁷. Le persone, così come gli esseri umani in genere, sono entità spaziotemporali che definiscono se stesse in dinamiche spesso contraddittorie e discontinue tenute insieme da una continuità funzionale. Gli esseri umani non personali, in quanto entità spaziotemporali, non condividono con le persone la condizione di continuità funzionale: nel loro status essi si caratterizzano per condizioni anteriori o posteriori alla funzionalità personale, quindi rispetto alla loro condizione non può essere applicata la prassi di una continuità funzionale che riconnetterebbe temporalmente le sospensioni funzionali (come il

¹³⁵ Ivi, p. 176 [FB, p. 152].

¹³⁶ Ivi, p. 177 [FB, p. 153].

¹³⁷ *Ibidem*.

sonno). Nella dialettica tra enti personali ed enti non personali, il tempo funziona nella doppia misura della connessione o della separazione di status: la continuità temporale garantisce alle persone la permanenza del riconoscimento delle loro funzionalità; «se le interruzioni dell'attenzione e dell'autocoscienza frantumassero l'identità delle persone, consentendo loro di uccidere gli altri non appena fossero addormentati, senza che quest'atto fosse loro imputato come omicidio, verrebbe meno anche la struttura minima della comunità morale pacifica»¹³⁸. La temporalità riveste, in forme diverse, un ruolo strutturale nel configurare i parametri del concetto di persona nella riflessione di Engelhardt: le persone sono identità che si *individualizzano* nel tempo e non sono pensabili al di fuori di esso, la società in cui si incontrano gli *stranieri morali* è una società temporalmente definita all'interno della quale le persone agiscono e interagiscono con altre entità personali. Il tempo descrive la persona nel suo divenire nello spazio della propria corporeità, separandola dagli enti non personali proprio in virtù di uno sviluppo ontogenetico funzionale che colloca temporalmente *prima* o *dopo* alcune entità rispetto alla condizione di persone *tout court*.

Par 1.4 Dimensioni e accezioni della persona. Dal modello funzionale al modello della considerazione.

Il divario che separa le persone dalle non persone¹³⁹ si determina funzionalmente nel tempo, che custodisce le dinamiche dell'ontogenesi. La condizione spaziotemporale delle persone e delle non persone permette di interpretare le differenze di status nella loro continuità interna e nella

¹³⁸ Ivi, p. 178 [FB, p. 154].

¹³⁹ Cfr. G. SAVAGNONE, *La metamorfosi della persona. Il soggetto umano e non umano in bioetica*, Torino 2004; AA. VV. *Persona, natura, corporeità*, Parma 2008.

loro possibile discontinuità, nel passaggio da uno status all'altro; le persone non sono sempre state tali e non lo saranno per sempre, le non persone potrebbero un giorno diventare funzionalmente delle persone o potrebbero essere state persone in una fase antecedente alla loro attuale condizione. Lo spazio, all'interno del quale si definisce la presenza di un'entità attuale, ci offre coordinate individuali stabili; il tempo riconnette queste coordinate spaziali dell'*hic et nunc* in una visione prospettica attraverso la quale riusciamo a percepire la persona in quanto tale anche mentre dorme o mentre è sotto anestesia (e quindi momentaneamente priva delle sue capacità funzionali). Nella misura in cui la visione temporale prospettica ci offre un'immagine continuativa della persone, tale prospettiva costruisce connessioni temporali tra entità non personali e il loro passato o il loro futuro a partire dalla memoria di capacità perdute o dalla previsione di capacità acquisibili. Così come gli agenti morali realizzano le proprie scelte e dunque la propria *individualizzazione* all'interno di contesti temporalmente definiti¹⁴⁰, allo stesso modo la percezione di quella *memoria* funzionale o della *previsione* funzionale appartengono alla società come contesto temporale le cui strutture e i cui attori, attivi o passivi che siano, hanno una storia, un prima e un dopo rispetto a ciò che è attuale. Il tempo, dunque, veicola il concetto di persona *per considerazione sociale* configurando connessioni e rimandi a partire da prospettive temporali del *prima* e del *poi* declinabili nella forma della *memoria* o della *previsione*: «il termine *persona*, nella prassi quotidiana, è usato per indicare sia adulti capaci di intendere e di volere sia ritardati mentali gravi. (...) Discorso analogo può farsi anche al riguardo dell'inizio della vita: (...) tra ciò che gli individui credono in virtù di un atto di fede o come patrimonio della cultura ricevuta e ciò che

¹⁴⁰ Cfr. H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 177 [FB, p. 153].

può essere difeso in termini laici generali c'è tensione»¹⁴¹. Le interconnessioni temporali, giustificando in una certa misura la *considerazione sociale* di persona per entità non personali, veicolano modelli culturali eterogenei rispetto alla grammatica antropologica *minima* di una visione laica generale. Il modello antropologico delle funzionalità *morali* proposto da Engelhardt sembrerebbe strutturalmente distante da un'idea di *funzionalità prospettica* o *empatica* contenuta nel modello della *considerazione sociale*. In realtà, questa distanza è ridimensionata dalla conseguenza principale dell'antropologia *minima* engelhardtiana: l'autorità morale, di cui le persone *in senso stretto* rappresentano - in virtù delle loro capacità funzionali- il fondamento, legittima scelte e accordi che possono prevedere valori e visioni specifiche che comprendono l'idea di una *considerazione sociale* di entità non personali. «Così nella morale laica generale vengono trattati come se fossero persone sia gli infanti sia gli individui colpiti da demenza senile grave, anche se in senso stretto non lo sono»¹⁴². È, quindi, nell'autorità morale delle persone che si definisce la capacità di *considerare gli altri* delle persone, anche se privi delle capacità che li renderebbero *agenti morali*: il modo in cui le persone *in senso stretto* vedono gli altri individui non persone ridefinisce l'assenza di status funzionale conferendo valore di persone a soggetti collocati in termini di capacità in un *prima*, un *dopo* o un *mai*. La capacità di vedere, interpretare e valutare tipica delle persone *in senso stretto* ridecrive il panorama sociale sulla base di modelli plurimi: se le persone sono il centro di una società laica pluralistica e se esse sono il fondamento di un'autorità morale, esse sono in grado di definire parametri e valori rispetto a cui percepire entità che non sono in

¹⁴¹ Ivi, p. 257 [FB, p. 240].

¹⁴² Ivi, p. 258 [FB, p. 240].

grado di essere *agenti morali*, prive dunque delle capacità di autocoscienza, razionalità e libertà di scelta, entità umane *non autonome* in termini decisionali. «Per ciò che riguarda gli organismi non personali, sono altri che devono decidere per loro e stabilire quali siano i loro migliori interessi. (...) Le persone sono artefici delle proprie leggi. Così non è nel caso degli infanti, dei ritardati mentali gravi e degli altri individui incapaci di determinare la propria gerarchia dei costi e dei benefici. Per loro devono scegliere le persone»¹⁴³. A partire dalle scelte e dalle *visioni del mondo* delle persone si determinano i destini, gli status e le condizioni sociali delle entità non personali che costruiscono la propria esistenza a partire dalla considerazione che le persone decidono di conferire secondo parametri sociali o particolari. «Per queste ragioni, in termini laici generali non ha senso parlare di rispetto dell'autonomia per feti, infanti o adulti gravemente ritardati che non sono mai stati razionali. Essi non possiedono un'autonomia suscettibile di essere lesa dagli altri. Chi li tratti senza riguardo per ciò che non possiedono e non hanno mai posseduto non li priva di nulla che possa avere una dignità morale laica generale»¹⁴⁴. La posizione di Engelhardt su questo punto è chiara: il valore, la considerazione e il rispetto sociale e personale *concesso* alle entità non personali sono espressione esclusiva della centralità e autorità delle persone che, in quanto *agenti morali*, hanno la capacità e l'autonomia di conferire senso e valore e quindi di imporre parametri di rispetto e responsabilità per entità non personali. Tali individui, essendo privi delle capacità *minime* per potersi definire autonomi e personali, vivono di valore *accordato* e considerazione *riflessa*, godono - o possono godere - di uno status sociale fondato sull'autorità morale delle persone

¹⁴³ Ivi, p. 162 [FB, p. 141].

¹⁴⁴ Ivi, p. 160 [FB, p. 139]. Questo è certamente uno dei passaggi più radicali e problematici della posizione *laica generale* di Engelhardt.

che decidono per loro e che ne determinano la posizione sociale. Engelhardt insiste sulla centralità delle persone e sulla loro autorità fondativa nel conferimento di valore e status a entità non personali: non c'è un'*obbligatorietà* specifica nel ampliamento del numero di entità verso cui avere obblighi di rispetto e responsabilità, l'estensione dello status di persone ad entità non personali è una decisione delle persone in senso stretto e risente della loro autonomia¹⁴⁵. «È per questa ragione che nella morale laica generale il valore di zigoti, embrioni e feti va inteso soprattutto nei termini del loro valore per le persone effettivamente esistenti»¹⁴⁶; il ruolo sociale giocato dalle entità non personali dipende dalle persone che concretamente costruiscono relazioni particolari con quelle entità a partire da interessi personali o da modelli comunitari condivisi. Il ruolo delle persone, in tal senso, determina il ruolo delle non persone e ne configura identità e collocazione secondo schemi e valutazioni che riguardano esclusivamente la vita concreta, individuale o collettiva, delle identità personali che si definiscono socialmente e che in quell'entità non personale posso riconoscere interessi, valori, aspettative o memorie particolari. «L'attribuzione di un ruolo sociale protetto a infanti, embrioni e altri individui può essere giustificata in termini laici generali, o almeno sancita nell'ambito di particolari accordi formali o informali, innanzitutto 1) in quanto promuove importanti virtù come la simpatia e la sollecitudine per la vita umana, specialmente quando essa è più fragile e

¹⁴⁵ Cfr. Ivi, 164 [FB, p. 142]. In tal senso, l'atteggiamento della *bioetica laica generale* di Engelhardt rispetto agli animali è paradigmatico: «(...) bisogna riconoscere l'esistenza del dovere di tener conto direttamente del dolore e delle sofferenze degli animali. Verso gli animali noi abbiamo doveri di beneficenza, anche se i più forti di tali doveri di solito sono semplicemente doveri negativi di beneficenza, cioè doveri di non maleficenza. Anche se nei confronti degli animali non abbiamo doveri di rispetto, perché essi esulano dai confini della morale del rispetto reciproco, abbiamo però dei doveri in termini di morale del benessere e delle simpatie reciproche. A questo proposito è utile distinguere tra le persone, che devono essere oggetto di rispetto, e gli animali, che devono essere oggetto di considerazione benefica. Alle persone dobbiamo rispetto e considerazione benefica. Agli animali dobbiamo solo considerazione benefica», Ivi, pp. 166-167.

¹⁴⁶ Ivi, p. 165 [FB, p. 143].

indifesa. Inoltre, per gli infanti e gli altri umani *ex utero*, il riconoscimento di tale ruolo 2) rappresenta una protezione non solo dalle incertezze riguardo al momento esatto in cui gli umani diventano persone in senso stretto, ma anche dalle varie vicissitudini possibili della capacità di intendere e di volere e inoltre 3) garantisce la pratica importante dell'allevamento dei bambini, attraverso la quale gli umani diventano persone in senso stretto»¹⁴⁷. La promozione di virtù, la riduzione dell'incertezza riguardo l'inizio della vita personale e la garanzia per la formazione di persone future legittimano, in termini *laici generali*, la *considerazione sociale* di entità non personali secondo parametri valoriali attribuiti solitamente alle persone. L'empatia, la simpatia, la difesa della fragilità della vita umana in condizioni pre-personali o post-personali possono rappresentare virtù specifiche all'interno della società degli *stranieri morali* e delle comunità degli *amici morali* e possono ampiamente legittimare una precisa considerazione di entità non personali: le persone, come agenti morali, legittimano con la propria autorità la perpetuazione, il consolidamento e il rispetto di virtù in cui essi si riconoscono e che possono comportare l'ampliamento del concetto e della considerazione di persona ad entità affini per ragioni biologiche e affettive. L'estensione della considerazione di persone ad individui sprovvisti delle capacità minime per esserlo semplifica l'interrogativo relativo al punto d'inizio e di conclusione della vita personale all'interno della vita biologica: estendere il concetto di persona significa dilatare i parametri *minimi* utilizzando categorie alternative (come appunto l'idea di *considerazione sociale*) che integrano stadi differenti della vita biologica con la centralità esistenziale caratterizzata dalla funzionalità della vita personale. Una tale dilatazione può comportare una relativa coincidenza

¹⁴⁷ Ivi, p. 170 [FB, p. 147-148].

dei diritti fondamentali delle persone e di individualità non personali che quindi avranno diritto ad essere rispettate e, essendo in condizione di particolare fragilità, ad essere protetti; protezione e rispetto risultano, quindi, coerenti con la propensione alla crescita di entità che diventeranno persone o alla difesa di entità che sono state o non saranno mai persone *tout court* da parte delle persone stesse. Le istanze che veicolano le visioni morali sostanziali coerenti con un modello di *considerazione sociale di persona* per individui che non sono persone in senso stretto non cancellano le differenze strutturali e funzionali, non eliminano la variabilità delle capacità e il divario delle condizioni concrete dell'esistenza individuale. Il possesso di un'identità autocosciente equivale alla consapevole ed autonoma gestione della propria *individualizzazione* in assenza della quale l'individuo, pur possedendo caratteri di specie affini e pure dotato di un bagaglio biologico sostanzialmente riconducibile a quello delle persone, è escluso dalla dimensione decisionale che separa gli *agenti morali* da entità prive di questo status e delle funzioni essenziali a rivestire un ruolo attivo nelle società pluralizzate.

I confini che descrivono le differenze tra persone ed entità non personali e le variazioni specifiche all'interno della categoria generale delle *non persone*, riplasmate secondo l'ottica della considerazione sociale, determinano, nell'analisi engelhardtiana, la costruzione di un'interessante *griglia di accezioni* connesse con l'essere o l'esser considerati persone. L'utilizzo del modello trasversale di *considerazione sociale di persona* non appiattisce, secondo Engelhardt, la varietà sociale per mezzo di una generalizzazione categoriale circoscritta alla dilatazione del concetto di persona; la *considerazione sociale* è essenzialmente inclusiva, ma non riduttiva: essa, in altri termini, non cancella - e non potrebbe farlo per la sua stessa natura - le differenze funzionali e la diversità delle motivazioni

che possono veicolare l'estensione del concetto di persona ad entità che ne sarebbero escluse sul piano strettamente funzionale. Si configura, in tal modo, una complessa varietà di accezioni, una sorta di *stratigrafia* sociale, riconducibile a due diversi - ma interconnessi - livelli di analisi: un primo livello considera con maggiore nettezza le differenze funzionali tra individui dotati di capacità diverse e disegna un'antropologia *minima* delle persone in senso stretto e un modello antropologico *allargato* per *considerazione sociale* (il dualismo persona/non persona). Un secondo livello di analisi è espresso nell'interpretazione delle dinamiche sociali concrete, all'interno delle quali le differenze tra persone e non persone, le variabili che differenziano le persone per *considerazione sociale*, sono molto più sfumate, articolate e intrecciate al vissuto dei singoli, delle loro comunità e delle loro personali visioni del mondo. Nell'analisi proposta da Engelhardt questi due livelli coesistono e si completano: l'antropologia *minima* che emerge dalla discussione intorno al concetto di persona e al modello della *considerazione sociale* sono il frutto di un'analisi del tessuto sociale e delle articolazioni che l'interazione tra individui assume nelle vicissitudini concrete dell'esperienza di vita. Lo schema persona/non persona è il prodotto di un'interpretazione critica dei fenomeni di interazione e strutturazione sociale e, in quanto modello organizzativo, offre una chiave di lettura che non può essere separata dal contesto da cui è emersa e di cui descrive piani categoriali specifici. Per queste ragioni, lo schema delle *accezioni* individuato da Engelhardt ha una sua concretezza nella misura in cui contiene in sé un modello funzionale e dei parametri strutturali che rimandano esplicitamente alla complessità dell'esperienza vissuta rispetto alla quale si configura una *stratigrafia* funzionale e valoriale eterogenea. Alla luce di queste premesse, Engelhardt asserisce che «c'è un senso del termine *persona* per il quale esso è sinonimo di

agente morale e che io ho indicato anche come persona in senso stretto (ma che possiamo chiamare anche persona 1); alla persona in senso stretto si contrappone la persona in senso sociale, alla quale, come nel caso dei bambini piccoli, vengono accordati all'incirca gli stessi diritti delle persone in senso stretto (potremmo chiamarla persona 2). Uno status di persona in senso sociale è anche quello che viene accordato ad individui che non sono più persone, ma che lo sono state in passato e restano ancora capaci di qualche interazione minimale (persona 3), nonché quello accordato ad individui gravemente ritardati e dementi che non sono mai stati e non saranno mai persone in senso stretto (persona 4). Un altro possibile senso sociale di persona è quello che può attribuirsi a certi esseri umani gravemente menomati (per esempio, ai soggetti in coma grave e irreversibile) incapaci di interagire perfino in ruoli sociali minimali (persona 5). La nozione apparentemente unica di essere umano come persona o come agente morale si frantuma in una molteplicità di sensi»¹⁴⁸. A monte di questi livelli stratigrafici si situano le persone 1, le persone *in senso stretto* che rappresentano la categoria rispetto alla quale si configurano tutti gli altri livelli, dalla persona 2 alla persona 5; sono le persone *tout court*, attraverso le loro valutazioni e la loro *considerazione*, che conferiscono *senso sociale* e valore personale alle altre categorie umane non personali. In questa successione il nucleo resta la dialettica persone/non persone e ciò che viene esplicitato è la complessa articolazione dei modelli percettivi e valutativi che interconnettono le persone agli esseri umani secondo modalità che rispecchiano la varietà delle accezioni dell'esistenza umana individuale nei diversi stadi della sua ontogenesi e nelle varie compromissioni funzionali di cui può essere portatrice. Nei livelli che vanno dalla persona 2 alla persona 5 la costante

¹⁴⁸ Ivi, pp. 172-173 [FB, p. 149-150].

è espressa dall'affinità, dalla relazione o dalla contiguità socio-esistenziale che individui appartenenti per caratteristiche a quegli stadi evidenziano nei confronti delle persone 1, che risultano, attraverso la loro capacità di conferire senso e valore, il fondamento relazionale della specificità di individualità non personali. La *considerazione* e il conferimento di *senso sociale* - anche a partire da percezioni personalmente vissute- esprime la portata e il peso delle relazioni nello spazio sociale e privato che le persone *in senso stretto* possono costruire: l'attribuzione di valore alla relazione con esseri umani non personali veicola un orizzonte di significati individuabile non soltanto nell'ampliamento semantico del concetto di persona, ma nell'estensione di diritti, responsabilità e atteggiamenti morali ad entità che non posseggono le funzioni di *agenti morali*. La griglia delle accezioni della considerazione delle persone descrive, quindi, un sistema relazionale stratificato secondo piani interconnessi con la dimensione delle persone 1 e reciprocamente collegati dall'immanenza nello spazio dell'ontogenesi umana. L'appartenenza alla specie umana rappresenta la premessa strutturale per la ramificazione di intersezioni relazionali di cui la società costituisce il risultato e lo scenario spazio-temporale: all'interno della società, la vita biologica umana prende, in alcuni individui, la forma della vita personale senza strappare il legame con una narrazione ontogenetica ancestrale che rende i legami biologici, le affinità sociali e i costrutti empatici elementi essenziali del tessuto esistenziale delle persone *in senso stretto*. La *griglia stratigrafica* engelhardtiana è, appunto, l'espressione di questo sistema relazionale insito nelle società degli *stranieri morali* e veicolo di rappresentazioni personali o collettive, sociali o comunitarie, che reinterpretano la geografia sociale attraverso modulazioni di senso e di status effetto di modelli alternativi a quello strettamente funzionalista. La

presenza di queste varianti al concetto di persona in senso stretto non elimina, com'è stato ribadito, la differenza sostanziale di tipo funzionale tra le persone 1 e le categorie umane alternative; «una distinzione assolutamente prioritaria va fatta tra le persone che sono agenti morali e le persone a cui vengono imputati i diritti degli agenti morali. Mentre è possibile lodare e biasimare i pazienti adulti capaci di intendere e di volere, in quanto hanno sia diritti che doveri, e quindi sono agenti morali, non è possibile lodare e biasimare gli infanti, che sono titolari di diritti, ma non di doveri. (...) Queste distinzioni rispecchiano una gerarchia di presupposti morali già ampiamente radicati»¹⁴⁹. L'assenza di funzioni specifiche, nelle persone *in senso sociale*, presuppone un'assenza di doveri tipici delle persone *in senso stretto*: il tema dell'imputabilità, della responsabilità, della lode e del biasimo si riflette su queste categorie individuali soltanto nella forma dei diritti e della protezione. Rispettare queste categorie è il corollario di una serie di articolazioni relazionali che arricchiscono l'universo sociale degli agenti morali.

La finalità di questo excursus nella stratigrafia sociale del concetto di persona è espressa in maniera esplicita da Engelhardt nell'intenzione «di mettere a punto i fondamenti più solidi, giustificabili in termini laici generali, per lo status morale degli umani»¹⁵⁰. In tal senso, il tentativo di consolidare su basi morali laiche le consuetudini di comunità, gruppi o individui rispetto alla considerazione sociale di entità non personali rappresenta un'ulteriore legittimazione del valore morale laico generale delle persone in senso stretto; la necessità di giustificare le loro propensioni al conferimento di senso e di valore esprime anzitutto la centralità morale delle persone 1 e la loro valenza fondativa per la

¹⁴⁹ Ivi, p. 173 [FB, p. 150].

¹⁵⁰ *Ibidem*.

definizione di un'autorità morale tra *stranieri morali*. È attraverso le implicazioni implicite o esplicite di un'autorità morale fondata sulle strutture funzionali delle persone 1 che si definisce la modulazione dei livelli del concetto di persona e la sua estensione ad altri esseri umani: lo stretto legame che le persone *in senso stretto* percepiscono con la propria ontogenesi e con le categorie umane che, in diversa misura, partecipano ad essa permette di rintracciare, all'interno della *stratigrafia delle persone* proposta da Engelhardt, una particolare configurazione temporale. Le categorie che vanno dalla persona 2 alla persona 5 si articolano temporalmente rispetto alla persona 1 attraverso le tre coordinate del *prima*, *dopo* e *mai* e delle sfumature da esse derivate. In tal modo, la centralità funzionale della persona 1 nel processo di ontogenesi umana definisce le direttrici di dinamiche relazionali e valoriali che tracciano in termini categoriali livelli specifici nello sviluppo umano; i diversi stadi, collocati lungo l'asse temporale dell'ontogenesi, acquisiscono senso e valore per mezzo di processi emotivi, empatici, utilitaristici, consequenziali, consuetudinari che determinano la *considerazione* e quindi lo *statuto sociale* di individui incapaci di rivendicarlo in quanto agenti morali. Naturalmente, l'articolazione temporale della struttura delle accezioni sociali del concetto di persona comporta l'acquisizione di diritti comuni, ma anche la varianza rispetto alle singole categorie in termini di considerazione specifica: l'essere collocati nel *prima* piuttosto che nel *dopo* o nel *mai* può implicare differenze fondamentali e possibili variazioni all'interno di gruppi o comunità che sviluppino una particolare *visione del mondo* e delle relazioni umane. Le persone *in senso stretto* formano aggregati all'interno dei quali realizzano accordi a partire da valori e giudizi che coinvolgono esseri umani che non sono funzionalmente in grado di giudicare e di scegliere, ma che risultano in

una posizione temporalmente *interessante* dell'ontogenesi umana; la valutazione delle persone 1 conferisce, a partire da questa collocazione temporale, una valenza morale che prevede il rispetto e la responsabilità per questi livelli della vita umana.

«Poiché l'assegnazione dello status di persona come ruolo sociale sulla base di queste preoccupazioni deve essere giustificato in forza di considerazioni utilitaristiche e consequenzialistiche, le giustificazioni saranno diverse a seconda che la pratica riguardi 1) gli uomini che in passato sono stati persone in senso stretto (per esempio, quelli che ora sono affetti da una forma grave di morbo di Alzheimer); 2) gli umani che probabilmente diventeranno persone e a cui è stato riconosciuto un ruolo sociale che dà loro uno status sociale speciale (per esempio gli infanti); e 3) gli umani che non sono mai stati, e non saranno mai, persone in senso stretto (per esempio, i ritardati mentali gravi). La particolare tutela garantita a ciascuna di queste tre categorie di esseri umani probabilmente dovrà trovare giustificazioni diversificate»¹⁵¹. La connessione con l'ontogenesi umana si realizza in riferimento allo stadio centrale di persona 1: il ruolo sociale degli individui è condizionato, all'interno di un sistema di valutazioni eterogenee, in una misura sostanziale dalla posizione temporale nella linea di sviluppo che caratterizza lo status individuale in riferimento alle sue capacità. Il ruolo e la posizione sociale di individui collocati *prima* rispetto allo status di persona 1 hanno delle motivazioni e delle giustificazioni che possono essere diverse da quelle degli individui collocati *dopo* rispetto alle persone in senso stretto, e ancora diversa può risultare la giustificazione in termini morali *laici generali* dello status di persone attribuito a individui appartenenti alla specie umana che non sono stati e non potranno *mai* raggiungere lo stadio

¹⁵¹ Ivi, p. 170 [FB, p. 148].

di persone in senso stretto, in quanto funzionalmente e strutturalmente compromessi o *deficitari*. Nella stratigrafia della considerazione sociale engelhardtiana il livello di persona 2 appartiene alla dimensione del *prima*, quello della persona 3 e, per certi versi, della persona 5 al *dopo*, la persona 4 al *mai*; per queste specifiche collocazioni, pur rientrando tutti nel modello generale della *considerazione sociale*, i livelli possono essere giustificati secondo parametri comuni, ma differenziati. «Le persone future possono avere lo status delle persone reali che noi sappiamo verranno effettivamente al mondo»¹⁵²; in tal modo, a livello sociale, le persone 2 veicolano l'idea della probabilità biologica e strutturale, non di una potenzialità ontologica (il possesso, appunto, di strutture capaci di sviluppare nel tempo funzioni specifiche). «Forse è meglio parlare non in termini di potenzialità, ma di probabilità, e dire che X ha una certa probabilità di diventare Y. Ciò consente di assegnare un valore di probabilità a tale esito»¹⁵³. La probabilità rappresenta la cifra della condizione di esseri umani nella fase che *precede* lo stadio delle persone in senso stretto: l'idea temporalmente definita della probabilità conferisce uno status specifico ad entità pre-personali sia che esse siano nella fase pre-natale che nella fase post-natale. Infatti, Engelhardt, pur evidenziando differenze concrete, accomuna nel suo ragionamento embrioni, feti e infanti nella categoria di persona 2 attraversata, appunto, dalla dimensione della probabilità. La collocazione nella fase dell'ontogenesi che precede lo status di persone 1 carica queste entità di una valenza futuribile essenzialmente unica nella considerazione delle persone 1. Le probabilità che questi esseri umani diventino persone in senso stretto e la loro originaria connessione relazionale con individui già appartenenti alla

¹⁵² Ivi, pp. 168-169 [FB, p. 146].

¹⁵³ Ivi, p. 163 [FB, p. 142].

categoria di persone 1 comporta una considerazione sociale che si giustifica proprio in virtù della probabilità e relazionalità percepite in quanto tali. Zigoti, embrioni, feti e infanti riempiono temporalmente lo spazio che separa l'inizio della vita biologica umana dall'acquisizione di capacità funzionali che renderanno gli individui persone in senso stretto, autocoscienti, razionali, libere e quindi degli *agenti morali*; proprio la tensione probabilistica che si definisce nelle fasi dell'ontogenesi che separano l'inizio della vita umana dalla sua autocoscienza personale legittima per gli agenti morali la tendenza a considerare quegli stadi pre-personali come aventi i diritti delle persone. Sono gli agenti morali, in funzione di questo meccanismo probabilistico rielaborato nella forma della considerazione sociale, a dotare queste fasi della vita pre-personale di diritti affini a quelli delle persone e di istituire sistemi di valori e consuetudini atti alla protezione e al rispetto di queste fasi della vita umana. Nell'interrogativo degli agenti morali sul *chi sarà quell'entità umana* rientrano ambiti differenti che vanno dal carattere futuribile della vita umana individuale alla probabilità che essa raggiunga lo status funzionale di persona e quindi allo spazio affettivo-relazionale che connette le persone alle fasi precedenti della propria ontogenesi e, infine, gli interessi, convinzioni, le consuetudini e le ideologie personali o comunitarie. «È per queste ragioni che nella morale laica generale il valore di zigoti, embrioni e feti va inteso soprattutto nei termini del loro valore per le persone effettivamente esistenti. Zigoti, feti ed embrioni non hanno la ricca vita interiore dei mammiferi adulti. Così, se uno zigote promette di essere il figlio lungamente atteso di una coppia che si è data da fare per anni per avere un altro figlio, con ogni probabilità sarà molto apprezzato sia dalla coppia stessa sia da tutti coloro che ne hanno seguito con simpatia le speranze. Se, invece, si tratta dello zigote posto nel corpo

di una studentessa universitaria nubile per la quale una gravidanza com,porterebbe una grave interruzione nel percorso di studi, probabilmente susciterebbe contrarietà non solo in lei, ma anche in coloro che condividono le sue speranze»¹⁵⁴. La centralità delle persone nella considerazione delle entità non personali si rivela, dunque, una categoria complessa: percezione dell'ontogenesi, relazionalità, affetti e convinzioni si integrano con tre ambiti categoriali molto eterogenei, la probabilità, la proprietà e la speranza. La probabilità, com'è stato detto, rappresenta il nucleo sostanziale della percezione della relazione temporale con l'ontogenesi umana e, per ciò che concerne la considerazione della vita pre-personale, essa esprime uno specifico sentimento di connessione rispetto allo sviluppo di individui direttamente o indirettamente legati alle persone; la speranza, in questi termini, esprime l'aspetto più intimo e personale della probabilità, incarna le aspettative delle persone. La speranza conferisce alla probabilità la sua valenza concreta e ne ridimensiona la portata nella misura in cui include nella considerazione probabilistica del carattere futuribile delle entità non personale le aspettative, gli interessi e i sentimenti delle persone. A ciò va aggiunta una forma di *appartenenza* che lega persona ed entità non personale: «in termini morali laici, sperma, ovuli, zigoti e feti prodotti dalla persona le appartengono quasi allo stesso titolo primordiale in cui le appartiene il suo corpo. Sono estensione e frutto del suo corpo. Potrà quindi disporne fino a

¹⁵⁴ Ivi, p. 165 [FB, p. 143]. «La tesi che i feti sono persone in senso stretto, ossia sono agenti morali, non è plausibile. Nemmeno a proposito degli infanti, anzi, possiamo dire di avere le prove del fatto che sono persone in senso stretto. La vita mentale di feti e infanti, quale che sia, di certo non è quella autocosciente degli agenti morali, sicché si può dire che lo status morale dei mammiferi adulti non umani, *ceteris paribus*, è superiore a quello dei feti umani e degli infanti», Ivi, pp. 273-274. «Per comprendere lo status morale della vita umana biologica ai suoi inizi occorre riflettere sull'importanza che essa ha per individui che sono già persone. (...) Se un feto umano ha uno status morale superiore a quello di un animale con un livello di sviluppo analogo, in termini laici generali ciò dipende dal significato che quella vita ha per la donna che l'ha concepita, per le altre persone dell'ambiente interessate a essa e per le persone che il feto diventerà in futuro», Ivi, p. 275. Cfr. H. T. ENGELHARDT jr. *Viability and the use of the fetus*, in AA. VV. *Abortion and the status of the fetus*, Dordrecht 1983.

quando essi stessi non prenderanno possesso di sé come entità consapevoli, fino a quando non verrà riconosciuto loro uno status speciale nella comunità, fino a quando chi li ha prodotti non avrà trasferito ad altri i propri diritti su di essi o fino a quando non diventeranno persone»¹⁵⁵. In tal modo, uno zigote o un feto potranno essere oggetto di considerazioni sostanzialmente differenti in base alle condizioni, alle aspettative e ai sentimenti delle persone che esprimono tale valutazione e che rappresentano i referenti relazionali di tali individui. Engelhardt non sembra segnare un discrimine netto tra vita pre-personale pre-natale e post-natale: la questione viene, in ogni caso, definita all'interno dei parametri della considerazione che le persone in senso stretto decidono o possono avere. Discorso analogo va fatto per i livelli di persona 3 e persona 5: gli individui affetti da demenza senile sono stati persone in senso stretto, hanno rivestito un ruolo centrale come agenti morali e hanno intrecciato legami consapevoli con altri agenti morali. La riduzione funzionale delle capacità personali allontana progressivamente tali individui dallo status di persone, ma lascia in chi li conosce e in chi percepisce la loro condizione la *memoria* della loro condizione pregressa: tali soggetti sono collocati all'interno dell'ontogenesi umana in un *dopo* rispetto alle persone in senso stretto. Nello spazio collettivo e personale rappresentato da questo *dopo* si situano memorie di status, ricordi di capacità degenerate e ormai assenti. Anche le persone 5, individui in coma irreversibile, incarnano nei meccanismi di considerazione sociale che li caratterizzano un bagaglio di memorie che li legano alla loro condizione precedente, di persone autocoscienti, razionali e libere: il sopravvenire della condizione di coma ha azzerato il loro status, spesso in maniera improvvisa e non progressiva, facendo sì che la memoria e i legami che

¹⁵⁵ Ivi, p. 277 [FB, p. 256].

intrattenevano con altre persone restassero ancora vivi nella forma del loro status personale precedente. Anche le persone 5 si collocano in un *dopo* che si situa oltre lo status delle persone *tour court* nell'ontogenesi e che si carica di sentimenti e convinzioni che risentono dei legami che tali individui instaurarono con altri individui quando erano ancora nella condizione di negoziare i loro rapporti come *agenti morali*. Sia le persone 3 che le persone 5, pur essendo state persone 1, dipendono, nella condizione in cui versano, in tutto e per tutto da chi è persona 1 attualmente. Nel carattere di questa dipendenza e nel rispetto e nella responsabilità che le persone 1 decidono di assumersi rispetto a questi individui si costruisce la legittimazione della considerazione sociale di essi. Così come, per ragioni riconducibili al piano dei sentimenti e delle affinità sociali e personali, la considerazione sociale delle persone 4, individui affetti da gravi deficit mentali e dunque incapaci di intendere e di volere dalla nascita, pur collocandosi nell'ontogenesi umana in un *mai* che li separa strutturalmente e stabilmente dalle persone *tout court*, li rende possibili soggetti di diritti, di rispetto e di responsabilità da parte delle persone 1. La distanza che separa tali individui dalle funzionalità delle persone e l'inalterabilità del loro status non impediscono alle persone in senso stretto di costruire relazioni di affinità e meccanismi di difesa che legittimano un'idea allargata di persona che possa estendersi, per quel che riguarda lo spazio dei diritti, a individui che *mai* raggiungeranno lo stadio funzionale dell'autocoscienza, della razionalità e della moralità.

Giustificare e legittimare, in termini di prassi sociale, la consuetudine di considerare socialmente persone entità non personali non ridefinisce in alcun modo la centralità delle persone: essa ne esprime, secondo Engelhardt, semplicemente le attitudini e i meccanismi di strutturazione sociale. La condizione di *agenti morali* e le capacità funzionali che le

rendono tali mettono le persone nella condizione di operare scelte e valutazioni attraverso le quali le strutture essenziali dell'essere persona - autocoscienza, razionalità, libertà - interagiscono con categorie emozionali più intime, meno razionali e modellate sulla dimensione relazionale; a partire da questa complessa interazione, la centralità funzionale delle persone diventa anche strumento di considerazione sociale per altre entità e veicolo di strutturazioni valoriali che realizzano *architetture sociali eterogenee*. La società degli *stranieri morali* è la società delle considerazioni eterogenee, delle differenze valutative e delle molteplici visioni del mondo che veicolano interessi e sentimenti profondamente diversi e quindi modelli di considerazione sociale spesso conflittuali, contraddittori e incompatibili. Le persone confrontano la loro *estraneità* attraverso tentativi di mediazione e negoziazione che incarnano tensioni valoriali concrete. La specificità della *considerazione sociale* rappresenta una manifestazione essenziale del carattere dinamico e aperto della società delle persone e, nello stesso tempo, incarna l'autorità che in termini morali le persone stesse possono esprimere attribuendo valore e status a individui che ne sono funzionalmente privi. I meccanismi che determinano le interazioni tra persone e l'attribuzione di senso e di valore alle non persone evidenziano il carattere processuale dello spazio sociale: le persone si definiscono in identità mutevoli, si percepiscono, oltre il loro carattere funzionale, in contesti soggetti a variazioni continue. Il carattere dinamico delle società degli stranieri morali e delle identità dei suoi abitanti rimanda al senso della temporalità che attraversa il concetto engelhardtiano di persona, nella sua accezione ristretta e *allargata*; la struttura funzionale della persona ha un suo sviluppo che attraversa i confini del *prima* e del *dopo* e che si articola in livelli molteplici che tendono a sfumare i confini stessi dell'essere persona. Il tempo

dell'ontogenesi determina la continuità e le variazioni nello spazio funzionale della persona e al di fuori di quello spazio; la definizione di una *stratigrafia sociale per considerazione* esprime le categorie della continuità e della variazione lungo l'asse di un tempo umano vissuto interiormente ed esteriormente, nella costruzione e percezione della propria identità, nella percezione delle altrui identità e nell'attribuzione di valore e status a individui che divengono nello stesso orizzonte temporale. Ciò non toglie, com'è stato evidenziato, che la prassi di un'autorità morale laica «comporta la centralità dei negoziatori spaziotemporalmente incarnati che la costituiscono. Sono loro che devono mettersi d'accordo nel tempo sul significato di tutti i rompicapo relativi all'identità personale e sull'incidenza che possono avere su contratti, accordi di mercato e assunzioni di responsabilità»¹⁵⁶.

Par 1.5 «Strangers in a strange land». Margini problematici del contesto relazionale medico-paziente.

Le società contemporanee rappresentano lo spazio concreto per le dinamiche di *individualizzazione* delle persone in quanto *stranieri* o *amici morali* che, nei loro incontri, mettono in atto processi di mediazione, negoziazione e contrattazione che danno forma alla società stessa e alle loro mutevoli identità. La dimensione sociale è, dunque, l'orizzonte pluralistico dell'incontro con l'*altro*, percepito frequentemente come l'*estraneo*, lo *straniero* appunto; la riflessione bioetica, per rispondere concretamente agli interrogativi posti dalla modernità nella sua fase avanzata, ha la necessità di ricavare le sue categorie e le sue metodologie valutative dalla pluralità processuale che si realizza

¹⁵⁶ Ivi, p. 177 [FB, p. 153].

nell'universo sociale. Ogni tentativo di epurare le procedure valutative dalla concretezza di un orizzonte sociale *liquefatto*, in cui si definiscono in maniera dinamica le identità personali e collettive, rischia di condurre a valutazioni astratte, frutto di interrogativi estranei alla *fluidità* e contraddittorietà delle architetture sociali contemporanee. Il discorso bioetico, così com'è presentato nel suo sviluppo storico nell'*Encyclopedia of Bioethics*¹⁵⁷, non può prescindere dalla concretezza dei mutamenti storico-sociali che coinvolgono la vita quotidiana degli individui: la bioetica è, quindi, chiamata a calarsi negli ambiti concreti dell'interazione sociale, soprattutto dove la negoziazione e la mediazione riguardano la vita nella molteplicità delle sue accezioni. Il riferimento strutturale alle *life sciences* conduce la bioetica verso un'analisi ed interpretazione critica del luogo in cui la dimensione sociale dell'*estraneità* individuale incontra proprio l'orizzonte delle *life sciences*: questo luogo ha la forma generica, ma concreta della relazione medico/paziente. L'avanzamento della ricerca biomedica e tecnoscientifica ha allargato i piani del confronto e dell'interazione tra le persone, ridefinendo, rinnovando e ristrutturando modelli e ruoli. L'*estraneità morale* che caratterizza lo spazio sociale acquista una valenza e un significato specifici quando non è soltanto espressione di due individualità che si confrontano, ma anche e soprattutto di due piani categoriali che si intersecano con necessità differenti. Nel

¹⁵⁷ Cfr. *Encyclopedia of Bioethics* (a cura di Stephen G. Post), USA 2004 (3rd edition), pp. 278-279: «The word *bioethics*, of recent vintage, has come to denote not just a particular field of human inquiry - the intersection of ethics and the life sciences - but also an academic discipline; a political force in medicine, biology, and environmental studies; and a cultural perspective of some consequence. Understood narrowly, bioethics is simply one more new field that has emerged in the face of great scientific and technological changes. Understood more broadly, however, it is a field that has spread into, and in many places has changed, other far older fields. It has reached into law and public policy; into literary, cultural, and historical studies; into the popular media; into the disciplines of philosophy, religion, and literature; and into the scientific fields of medicine, biology, ecology and environment, demography, and the social sciences. (...) While the primary focus of this entry will be on medicine and healthcare, the scope of bioethics—as the encyclopedia as a whole makes clear—has come to encompass a number of fields and disciplines broadly grouped under the rubric *the life sciences*. They encompass all those perspectives that seek to understand human nature and behavior, characteristically the domain of the social sciences, and the natural world that provides the habitat of human and animal life, primarily the population and environmental sciences. Yet it is the medical and biological sciences in which bioethics found its initial impetus, and in which it has seen the most intense activity».

momento in cui due persone in senso stretto interagiscono nello spazio dell'assistenza sanitaria e incarnano le funzioni generiche di paziente e operatore sanitario, la consueta dialettica tra *stranieri morali* si riarticola in un dialogo tra le necessità materiali e morali dell'uno e i doveri, la visione morale e la grammatica professionale dell'altro. L'orizzonte in cui si definisce questo confronto non è soltanto quello dell'estraneità morale, ma anche, nella prospettiva del paziente, quello dell'estraneità ad una grammatica professionale di cui ignora lessico e valori. Il divario che definisce la distanza tra le categorie professionali delle *life sciences*, come medici, ricercatori e scienziati in genere, dalle categorie ad esse complementari dei pazienti, dei soggetti per la ricerca o semplicemente degli individui *interessati* per ragioni diverse alla loro professionalità, rappresenta il *luogo concreto* in cui situare il discorso bioetico. È nello sforzo di definire parametri e coordinate valutative capaci di offrire indicazioni operative, metodologiche e procedurali che si concretizza la tensione speculativa della riflessione bioetica contemporanea; è nel tentativo di comprendere le questioni in gioco nell'intersezione di linguaggi *estranei*, di visioni del mondo potenzialmente differenti e di molteplici prospettive valoriali che la bioetica rivela la sua propensione a costituirsi come punto d'incontro tra le istanze delle scienze della vita, le tensioni sociali e l'universo culturale multidisciplinare che caratterizza la modernità nel suo stadio *liquido*.

Le persone *in senso stretto* si confrontano in un ambito specifico quando entrano nell'orizzonte relazionale dell'assistenza sanitaria o della sperimentazione biomedica: gli *stranieri morali* incarnano ruoli, propensioni e interessi che possono divergere quando in gioco c'è la propria salute e la gestione del proprio corpo, rendendo necessaria la definizione di procedure specifiche capaci di tutelare le parti in gioco nel

rispetto delle differenze professionali e personali. Operatori sanitari e ricercatori appartengono ad un universo professionale che non risulta direttamente accessibile alle persone che rivestono il ruolo di pazienti o soggetti della ricerca (ad eccezione del caso in cui il paziente stesso sia un operatore sanitario o uno scienziato): «quanto più medico e paziente saranno resi stranieri l'uno all'altro dalla diversa visione di fini e valori, tanto più sarà necessario formulare regole esplicite atte a regolare il consenso libero e informato e a far sì che esso prevalga in tutte le questioni poste dal trattamento»¹⁵⁸. L'estraneità morale di operatori sanitari e pazienti acuisce le dissonanze tra l'orizzonte della professione e la condizione dell'essere assistito: il linguaggio della *medicalizzazione* deve confrontarsi con una personale visione del mondo che può unire, avvicinare o separare nettamente il professionista dall'assistito. Ciò richiede regole esplicite che definiscano con chiarezza i margini dell'autonomia che spetta all'assistito in quanto persona. «Quando un paziente si trova di fronte a un medico (un infermiere o un altro professionista dell'assistenza sanitaria) il loro rapporto si costituisce all'interno del complesso contesto di una professione con obiettivi diversi, dei quali solo alcuni riguardano il trattamento e la cura di quel paziente. Se il paziente vuole ciò che la professione di solito non dà o un trattamento che si discosta dagli standard della professione, il medico farà bene a tener presente il giudizio della professione. Ogni negoziazione con il singolo paziente lo coinvolgerà in una possibile negoziazione con la professione»¹⁵⁹. Il contesto professionale gioca un ruolo estraniante per il possibile paziente e determina per l'operatore sanitario un rimando costante al piano deontologico e assiologico della propria professione.

¹⁵⁸ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 306 [FB, p. 290].

¹⁵⁹ Ivi, pp. 310-311 [FB, p. 292-293].

Nella relazione tra medico e paziente rientrano interessi e obiettivi che non differiscono soltanto per l'estraneità morale dei due individui, ma anche perché sono coinvolti due modelli e due procedure: da un lato c'è il modello professionale e le sue procedure orientate a determinati obiettivi e regolate da determinati parametri che, pur privilegiando l'aspetto curativo, diagnostico e terapeutico, non si riducono alla *cura del paziente*; dall'altro c'è l'orizzonte personale, sociale e morale del paziente che può essere distante e incapace di comprendere le prassi del contesto professionale nel quale si trova e, quindi, propendere per libere scelte incoerenti scientificamente e deontologicamente. La forza dell'*estraneità* tra le due persone a confronto nella relazione assistenziale della professione medico-sanitaria può essere incrementata dall'*estraneità morale* o ridimensionata da una *consapevole amicizia morale*. La questione che si chiarisce «(...) nel riproporre la distinzione tra amici e stranieri morali è quella di stabilire fino a che punto si possa dire che professionisti della salute e pazienti 1) condividono convinzioni comuni suscettibili di escludere la necessità di molte comunicazioni e procedure di consenso formali o, invece, 2) che non si muovono su un terreno comune sicché, per evitare fraintendimenti gravi, occorrono procedure formali di comunicazione e di consenso»¹⁶⁰. La considerazione generale di Engelhardt parte dalla consapevolezza che nelle società moderne pluralistiche e mutevoli i professionisti della salute e i pazienti si incontrano e si incontreranno spesso come *stranieri morali* il che rafforzerà l'estraneità prodotta dai linguaggi dell'assistenza sanitaria: in tal senso, l'indagine bioetica deve analizzare, a partire dalle articolazioni dell'*estraneità morale*, i meccanismi e i ruoli costitutivi dell'universo relazionale dell'assistenza medica e della ricerca biomedica. Si dimostra

¹⁶⁰ Ivi, p. 315 [FB, p. 297].

essenziale, dunque, la chiarificazione della specificità dello status degli operatori della sanità e della ricerca biomedica da un lato e dei pazienti dall'altro, in base alla condivisione della loro condizione di persone. Chi sono gli operatori sanitari e quale ruolo rivestono nelle dinamiche della società delle persone? Come tutti gli ambiti professionali, anche quello sanitario e della ricerca è orientato ad un fine. In maniera specifica, l'ambito dei professionisti della sanità fa riferimento all'*arte*, la *tekné* di Ippocrate, alla «professione medica intesa nello stesso tempo come gruppo di persone e come insieme di competenze»¹⁶¹: la medicina ha come componente del proprio fine intrinseco le persone, «essa non mira semplicemente al prolungamento della vita biologica. I suoi obiettivi sono più vasti: non solo rinviare la morte, ma anche prevenire e alleviare infermità e malformazioni, curare le malattie, potenziare le capacità biologiche e psicologiche e lenire le sofferenze delle persone. La medicina opera a favore delle persone. È al loro servizio»¹⁶². I professionisti dell'assistenza sanitaria sono persone che condividono professionalmente il compito di *guaritori* di altre persone: il loro obiettivo generico è il benessere di altre persone. Proprio la misura e la valenza di questo benessere determina la problematicità del ruolo professionale: curare, guarire, lenire, assistere, potenziare, alleviare sono tutte azioni che incarnano valori e interessi specifici. Il benessere rispetto ad ognuna di tali azioni può essere accresciuto o ridotto in funzione di due livelli di analisi e valutazione non necessariamente convergenti. Nella valutazione del benessere i livelli di analisi sono rappresentati dal piano professionale e dal suo sistema assiologico (che ragiona nei termini del paziente generico e della cura della sua salute in senso oggettivo, funzionale e

¹⁶¹ Ivi, p. 307 [FB, p. 291].

¹⁶² Ivi, p. 302 [FB, p. 276].

generale) e dal piano personale che riguarda gli interessi e le convinzioni morali particolari di *quel* paziente, di *quella persona*. Nel piano personale può rientrare anche l'ambito delle convinzioni morali e degli interessi particolari del medico in quanto *straniero morale*. In tal senso, il fine specifico e l'identità professionale degli operatori dell'assistenza sanitaria sono articolati in una serie di varianti *situazionali* che definiscono di volta in volta obiettivi e ruoli generici veicolando interessi e propensioni individuali. Ciò non significa sottrarre all'assistenza sanitaria la sua valenza oggettiva, la sua *scientificità* o la sua *specificità*, ma vuol dire collocarle all'interno di *situazioni* concrete, di fronte a persone concrete. «I medici e gli infermieri giovani apprendono valori e virtù particolari attraverso i "modelli di ruolo". Incarnando le virtù di un punto di vista morale particolare, i "modelli di ruolo" mostrano possibili modi di intendere il bene, il male e il senso della vita. Essi trasmettono i loro insegnamenti mediante l'azione e l'impegno all'interno di una particolare visione di che cos'è una buona assistenza medica»¹⁶³. Engelhardt sottolinea, dunque, la complessità strutturale dei *modelli di ruolo* nell'ambito della professionalità medico-assistenziale: gli operatori sono sempre e comunque *stranieri* o *amici morali* nel rapporto con i pazienti e nelle relazioni professionali interpersonali. Pur possedendo una grammatica operativa comune che si esplica in procedure, metodologie e piani deontologici sostanzialmente condivisi (il che non equivale all'assenza di un dibattito scientifico-professionale serrato), gli operatori sanitari restano *agenti morali* con un proprio bagaglio di aspettative, convinzioni, credenze e interessi da cui non possono mai liberarsi del tutto in ambito professionale, anche quando si trovano di fronte uno *straniero morale* che, in quanto *agente morale*, non condivide con loro una visione

¹⁶³ Ivi, p. 106-107 [FB, p. 75].

morale comune. L'intersezione tra il ruolo e la funzione socio-professionale degli operatori sanitari e la loro collocazione sociale come individui funzionalmente dotati di capacità che li rendono persone *in senso stretto* conferisce al loro status una valenza plurima nell'orizzonte della quale possono essere determinati alcuni dei più complessi interrogativi etici e bioetici. «Medici, infermieri e operatori dell'assistenza sanitaria in genere, considerato il carattere tutt'altro che uniforme della morale, svolgono complicati ruoli morali. In primo luogo, devono vivere la propria vita morale all'interno di almeno due mondi o dimensioni morali. Il primo è quello della comunità morale da cui traggono un significato sostanziale personale e in cui vivono le loro imprese morali sostanziali. (...) Questo mondo rappresenta altresì il contesto in cui essi vengono educati circa le virtù e i vizi particolari delle persone e guidati alla formazione di un buon carattere. Tuttavia, nella misura in cui gli operatori della salute riconoscono che i presupposti che strutturano concretamente il loro mondo morale non possono essere giustificati in termini laici generali e quindi dotati di un'autorità morale laica generale valida per tutti, devono fare appello alla possibilità di una lingua franca neutrale comune a tutta la società laica pluralistica a cui appartengono»¹⁶⁴. Nello spazio socio-antropologico occupato dagli operatori della salute si intersecano tre *linguaggi* differenti: una lingua professionale con la sua grammatica assiologica e con la sua semantica, un linguaggio comunitario con la sua grammatica morale condivisa dal gruppo di appartenenza e un linguaggio laico generale che opera attraverso una grammatica *neutrale*, espressione dei meccanismi di interazione e mediazione delle moderne società pluralistiche. Le figure dell'universo della cura della salute e dell'assistenza sanitaria appartengono a due mondi *morali* che devono

¹⁶⁴ Ivi, p. 115 [FB, p. 81-82].

coesistere e a cui si deve sovrapporre il ruolo/dimensione socio-professionale che rappresenta, in un senso operativo, la tangente ai due piani morali, proprio in quanto espressioni delle funzioni sociali della persona. Engelhardt utilizza la metafora della *burocrazia* sanitaria per descrivere la funzione e i compiti a cui sono chiamati gli operatori della salute in una società pluralistica in cui la pluralità dei linguaggi morali impone l'utilizzo di una lingua laica comune a tutti gli stranieri morali che ricorrono all'assistenza sanitaria. Nel fornire le informazioni essenziali e fondamentali alle persone in quanto pazienti, medici, infermieri e personale sanitario devono muoversi all'interno di piani neutrali capaci di rappresentare e rispettare le differenze personali nei limiti dei diritti individuali. «Questa metafora degli operatori dell'assistenza sanitaria come burocrati può far luce sul ruolo che medici e infermieri devono svolgere nei rapporti con pazienti che siano stranieri morali. (...) Le regole burocratiche spesso rappresentano una tutela dei diritti degli individui quando questi si incontrano come stranieri morali, come avviene regolarmente nelle società laiche pluralistiche di grandi dimensioni»¹⁶⁵. Stabilire regole e procedure che definiscano formalmente le dinamiche tra persone diverse per convinzioni morali e per ruolo socio-professionale significa costruire un ambiente *neutrale*, laddove non è possibile presupporre accordi informali, finalizzato a tutele reciproche e a garantire chi è professionalmente *estraneo* all'universo operativo dell'assistenza sanitaria ed è inoltre potenzialmente *estraneo* all'orizzonte morale della persona che si trova di fronte. Gli operatori della salute, sostiene Engelhardt, svolgono altresì il ruolo di «geografi dei valori e dei diritti»¹⁶⁶, proprio in quanto interpreti di tensioni tra visioni morali

¹⁶⁵ Ivi, p. 116 [FB, p. 82].

¹⁶⁶ *Ibidem* [FB, p. 83].

sostanziali che si intersecano nella prassi giornaliera dell'assistenza sanitaria. «Come geografi dei valori e dei diritti, gli operatori dell'assistenza sanitaria devono imparare a far conoscere ai loro pazienti la natura di queste tensioni e le loro implicazioni morali»¹⁶⁷. Essere interpreti di tensioni proprie della vita morale equivale, dunque, a farsi carico di un triplice compito: curare la salute, interpretare le tensioni morali interne alla relazione con il paziente e rintracciare i modelli adeguati di mediazione.

La valenza sociale delle funzioni svolte dagli operatori della salute può avere una serie di conseguenze operative nella gestione delle tensioni concrete tra il piano professionale e il piano morale dell'operatore stesso e tra la visione morale del paziente e le tensioni interne all'operatore sanitario. Le necessità di ricoprire la funzione di *geografo morale* non cancella lo status di persona particolare: il ruolo professionale, la sua collocazione sociale e le sue prerogative funzionali (*burocratiche*) non sottraggono l'operatore sanitario alla sua condizione di persona, con una propria identità in divenire e con delle convinzioni professionali e morali particolari, che lo possono rendere, a seconda dei casi, *straniero* o *amico morale* del paziente che si appresta ad assistere. In questa prospettiva, Engelhardt analizza un atteggiamento tipico delle professioni sanitarie che si colloca all'interno delle tensioni proprie della moderna *geografia morale*: il ruolo professionale, con le sue prerogative pratiche e con i suoi fini specifici, spesso tende a ridefinire le tensioni morali secondo modelli applicativi che ridescrivono la gerarchia delle priorità e l'orizzonte delle relazioni secondo lo schema *paternalistico* professionista-paziente. Il *paternalismo medico*, nelle sue possibili accezioni, è un atteggiamento *morale*, metodologico e operativo che implica un peculiare vissuto

¹⁶⁷ Ivi, p. 117 [FB, p. 83].

professionale e una particolare inclinazione nei confronti dei pazienti. «La questione morale è fino a che punto il paternalismo sia lecito e desiderabile sul terreno dell'assistenza sanitaria»¹⁶⁸. La risposta a questa domanda prevede, nell'indagine proposta da Engelhardt, una chiarificazione sulle possibili accezioni del *paternalismo*.

La prima accezione è relativa al *paternalismo per gli individui incapaci* rispetto ai quali un approccio paternalistico è inevitabile. «Al loro posto, devono scegliere altri. Quali che siano i loro migliori interessi, devono stabilirli altri»¹⁶⁹. Questa situazione porta con sé i dubbi e gli interrogativi riguardo il contenuto dei *migliori interessi* per un individuo incapace e i titolari dell'autorità decisionale rispetto a questi interessi.

La seconda accezione è quella del *paternalismo fiduciario*: «la delega a un'altra persona dell'autorità di scegliere in nostra vece giustifica azioni paternalistiche in termini di rispetto reciproco»¹⁷⁰. Questa forma di paternalismo può essere suddivisa in un modello *esplicito*, di cui il rapporto medico-paziente (capace di intendere e di volere) rappresenta un'espressione tipica - che prevede però il *chiarimento* dei criteri per stabilire i migliori interessi del paziente-, e un modello *implicito*, quando, essendo i pazienti in presenza di altri individui, «(...) sussiste l'implicita presunzione che questi altri individui prenderanno a nome loro certi tipi di decisioni»¹⁷¹. Sia nel caso del modello *esplicito* sia di quello *implicito* la questione centrale resta l'individuazione dei criteri per misurare e stabilire i *migliori interessi* del paziente, il che ci rimanda alla più ampia questione delle *visioni morali* e dell'*estraneità* degli individui coinvolti nella negoziazione. Nel caso del *paternalismo fiduciario esplicito*, «la libertà

¹⁶⁸ Ivi, p. 345 [FB, p. 321].

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Ivi, p. 346 [FB, p. 321].

¹⁷¹ Ivi, p. 348 [FB, p. 324].

del medico di scegliere per conto del paziente sarà limitata dai desideri del paziente in materia e in particolare dalla misura in cui questi si è fatta un'idea della questione su cui si deve decidere»¹⁷². In questo senso, il *paternalismo fiduciario* non cancella la necessità del paziente di comprendere la situazione in cui si trova e di esprimere liberamente il proprio punto di vista anche nelle circostanze in cui dovesse decidersi per una delega circoscritta in favore del medico. «Un vero e proprio rapporto paternalistico si stabilisce, invece, quando un individuo è incaricato di prendersi cura di un altro e gli si riconosce ampia discrezionalità nel decidere i criteri di cura appropriati»¹⁷³. In questi casi siamo di fronte ad un *durevole potere di procura* che realizza una delega operativa essenzialmente chiara e diretta. L'accezione *fiduciaria* prevede, in ogni caso, il trasferimento volontario o presumibile di capacità decisionali - limitatamente a specifiche situazioni - ad una seconda persona che si presume essere più adatta, per competenze e caratteristiche, a operare una scelta che coinvolgerà il nostro corpo. L'idea di un affidamento paternalistico alle decisioni altrui prevede altresì che la persona a cui ci si affida sia informata e sappia rispettare i punti di vista del paziente nella misura e nelle forme esplicitate o presumibili dal paziente stesso.

Esiste, infine, l'accezione paternalistica *dei migliori interessi*; «questa forma di paternalismo viene chiamata anche paternalismo forte: la sua tesi fondamentale è che in certe circostanze si può ignorare il rifiuto ragionato di un individuo per realizzare i suoi migliori interessi»¹⁷⁴. Questa accezione rappresenta, secondo Engelhardt, la forma più problematica di paternalismo sia da un punto di vista strutturale che nella prospettiva morale. Il concetto di *migliori interessi* presuppone una serie

¹⁷² Ivi, p. 347 [FB, p. 323].

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Ivi, p. 350 [FB, p. 326].

di premesse e un modello gerarchico dei beni (e dunque degli interessi) che possono risultare non condivisibili da un paziente *straniero morale* rispetto al medico. Ed è, appunto, l'orizzonte individuale del paziente, con i suoi interessi e le sue convinzioni, a rappresentare la dimensione complementare a quella degli operatori dell'assistenza sanitaria o della ricerca biomedica.

La questione relativa allo status di paziente non può essere affrontata con categorie astratte e per mezzo di generalizzazioni: il paziente è sempre un individuo in una situazione la cui specificità è definita dalle necessità e dagli interessi particolari. La corrispondenza funzionale tra paziente e persona non è assoluta, come nel caso degli operatori della salute (che per svolgere il loro ruolo devono necessariamente possedere le capacità che rendono un individuo persona *in senso stretto*). Non è raro trovarsi di fronte ad individui che, secondo l'accezione engelhardtiana di persona ¹, non sono persone. «La medicina si occupa delle persone intese nel senso stretto di agenti morali, cioè come pazienti capaci di discutere i propri problemi con i medici e di concordare con loro un trattamento. Ma si occupa anche degli umani ai quali i diritti e le prerogative delle persone intese in termini laici generali vengono semplicemente imputati dagli altri in modo parziale»¹⁷⁵. Per queste ragioni, il ruolo sociale e sanitario di paziente, così come quello di soggetto di una ricerca biomedica, non riguarda soltanto gli *stranieri morali*, ma anche categorie umane che rientrano nei livelli che Engelhardt ha indicato come *persone in senso sociale* o *per considerazione sociale*, ossia quegli stadi dell'ontogenesi umana che precedono, succedono o intersecano la fase del possesso delle capacità funzionali che caratterizzano una persona. La complessità del ruolo di paziente risiede proprio in questa eterogeneità delle categorie che

¹⁷⁵ Ivi, p. 257 [FB, p. 240].

vi possono rientrare; in base allo status dell'individuo che riveste il ruolo di paziente in una situazione specifica, le procedure, le metodologie e gli atteggiamenti degli operatori della salute e della ricerca biomedica devono necessariamente cambiare e ridefinirsi. La condizione di paziente separata da quella di persona in senso stretto comporta l'individuazione e la chiarificazione dei meccanismi di tutela, di protezione e di autorità nei confronti di questi individui: in questi casi, forme diverse di paternalismo (sanitario ed extra-sanitario) contribuiscono a determinare i *migliori interessi* di esseri umani incapaci di autodeterminarli attraverso scelte autonome. Le persone *in senso sociale* non sono *agenti morali* e dunque non sono strutturalmente *stranieri* rispetto agli operatori sanitari (sia dal punto di vista professionale che morale); in queste situazioni, le dispute morali possono sussistere tra gli operatori sanitari e le persone *in senso stretto* che fanno da tutori alle persone *in senso sociale*.

Una più complessa articolazione delle relazioni tra medico e paziente si realizza quando gli operatori della salute o i ricercatori biomedici hanno di fronte pazienti o soggetti della ricerca che condividono con loro lo status funzionale di persone. Da un punto di vista *professionale*, la persona in senso stretto che incarna il ruolo di paziente «(...) è uno straniero, un individuo catapultato in un territorio sconosciuto, che non sa esattamente né che cosa aspettarsi né come controllare l'ambiente. Egli si trova a dover accantonare il suo modo abituale di pensare o a modificarlo profondamente per adattarsi alle teorie e alle spiegazioni del terapeuta, nonché alle procedure del suo ambiente. Come ogni straniero, deve adattarsi ad aspettative a modelli culturali nuovi ed estranei. (...) Si potrebbe dire che il paziente, ridotto a straniero, incontra grosse difficoltà sia a orientarsi sul terreno della medicina ad alta tecnologia sia, e ancora

di più, a far valere la propria autorità»¹⁷⁶. Il paziente è *uno straniero in terra straniera*: è uno straniero morale rispetto agli individui che lo prenderanno in cura -di cui può ignorare convinzioni morali e interessi specifici -, è estraneo al *territorio professionale* in cui si trova costretto a muoversi. La *terra straniera* e l'incontro con *lo straniero* nel ruolo di operatore della salute rappresentano le coordinate relazionali essenziali a chiarire lo status del paziente in quanto persona. Il paziente è una persona con una necessità peculiare che lo ha condotto a chiedere l'assistenza di operatori specializzati: per questa scelta necessaria, la persona segna il proprio ingresso in un orizzonte *territoriale* che ha le sue regole, i suoi paradigmi e i suoi standard. Assunto il ruolo di paziente, pur non smettendo di essere persona *in senso stretto*, l'individuo è riconsiderato in base alle motivazioni materiali che lo hanno condotto in quell'ambiente; «il fatto che un paziente con una diagnosi di diabete venga considerato un diabetico e non solo una persona con il diabete dice chiaramente in quale notevole misura un'etichetta diagnostica trasformi l'esistenza di un individuo. In gioco non c'è solo una questione estrinseca riguardante il modo di considerare un individuo, ma la questione molto più intima di come tale individuo debba considerare se stesso»¹⁷⁷. Se l'ambiente sanitario e biomedico riscrive operativamente lo status circostanziale di una persona nel momento in cui questa riveste il ruolo del paziente o del soggetto di una ricerca, allora la persona che si incarna in quel corpo è investita dalla necessità di una reinterpretazione problematica del proprio status. In altre parole, il paziente, etichettato in base alla propria patologia, deve rielaborare la propria identità a partire dall'ambiente sanitario e dalla patologia che lo caratterizza come *caso clinico*. Questa circostanza non

¹⁷⁶ Ivi, pp. 312-313 [FB, p. 295].

¹⁷⁷ Ivi, p. 314 [FB, p. 296].

può neutralizzare la configurazione della persona in quanto tale, ma la problematizza rispetto al *territorio professionale* (la *terra straniera*, appunto) e impone una riappropriazione dell'identità a partire dalla condizione stessa di paziente. La considerazione che la persona costruisce di se stessa, nella situazione in cui riveste il ruolo di paziente in una relazione con un operatore della salute, è il prodotto del suo status funzionale che veicola valori e diritti appartenenti alle persone *in senso stretto* a prescindere dal loro ruolo sociale di pazienti. Di fronte alle persone qualsiasi forma di paternalismo o di tutela *esterna* deve confrontarsi con la libera autocoscienza dell'individuo e con la sua condizione di *agente morale*; lo status di persona circoscrive uno spazio di autonomia che, in una società laica pacifica, prevede il rispetto per gli altri individui autonomi e la responsabilità per le conseguenze delle proprie azioni, soprattutto quando queste coinvolgono altre persone. Nell'ambito dell'assistenza sanitaria le categorie del rispetto e della responsabilità nei confronti dei pazienti che sono persone in senso stretto hanno assunto la forma generale del concetto di *consenso libero e informato*. «I meccanismi burocratici di comunicazione delle informazioni ai pazienti da parte dei medici e quelli che presiedono all'acquisizione del consenso libero e informato sono una componente essenziale della vita morale delle società in cui gli individui di fatto si incontrano come stranieri, nel senso che non condividono le concezioni e i valori che spesso vincolano gli amici»¹⁷⁸. Nella prassi del *consenso*, il rapporto tra operatore della salute

¹⁷⁸ Ivi, p. 316 [FB, p. 298]. Su questo argomento sono molti i punti di contatto con la posizione di L. Beauchamp e J. F. Childress che offrono un'articolata definizione di *consenso libero e informato*: «nella letteratura, due sono state le concezioni dominanti riguardo alla funzione e alla giustificazione del consenso informato. Nella fase iniziale dell'interesse per i soggetti di ricerca, i requisiti del consenso erano visti soprattutto come un modo per minimizzare il danno potenziale. (...) Tuttavia, negli ultimi anni la giustificazione principalmente avanzata per i requisiti del consenso informato è stata la tutela della scelta autonoma, un obiettivo definito in modo impreciso, che spesso viene occultato da vaghe discussioni intorno alla tutela del benessere, dei diritti dei pazienti e dei soggetti di ricerca. (...) Si è affermato quel modo di definire il *consenso informato* che specifica gli elementi del concetto ripartendoli, in particolare, in una

o ricercatore biomedico e paziente o soggetto di ricerca si definisce all'interno di parametri ben precisi che nell'idea della comunicazione di informazioni precise e nel meccanismo del libero consenso o dissenso (come espressione di un'autocosciente elaborazione delle informazioni) recupera i concetti generali di rispetto dell'altrui autonomia e responsabilità per le proprie azioni in una rinnovata matrice operativa. In una società di *stranieri morali* è molto spesso difficile o impossibile *presumere* il consenso di un individuo: la diversità delle visioni morali e la variabilità degli interessi, anche in ambito sanitario, comporterebbero un'altissima percentuale di fraintendimenti nel caso in cui si agisse per consensi presunti o secondo una logica paternalistica forte. La necessità della comunicazione dell'informazione e dell'acquisizione di un consenso *reale* da parte di un individuo capace di intendere e volere rappresenta, nella maggior parte dei casi, l'unica prassi realizzabile in una società pluralistica. Secondo questa prospettiva, Engelhardt ribadisce la necessità che i medici si carichino di una sorta di *onere funzionale burocratico*: «essi devono trovare un *modus vivendi* con le convinzioni e le idee morali di individui appartenenti a varie comunità morali, preservando nel contempo la struttura morale di una società pacifica, laica e pluralistica»¹⁷⁹. La funzione *burocratica* degli operatori della sanità è la dimensione operativa della relazione con i pazienti nell'ottica concettuale e pratica del *consenso libero ed informato*. È chiaro, quindi, che «la pratica del consenso libero e informato si giustifica sia come forma di

componente di *informazione* e in una componente di *consenso*. La componente dell'informazione si riferisce alla comunicazione delle informazioni e alla comprensione di ciò che viene comunicato. La componente del consenso si riferisce alla decisione e all'assenso volontario a sottoporsi a una procedura consigliata», L. BEAUCHAMP - J. F. CHILDRESS, *Principi di etica biomedica*, Firenze 2009, pp. 148-150.

¹⁷⁹ Ivi, p. 317 [FB, p. 298]. In questo passaggio Engelhardt allude esplicitamente all'idea hegeliana dei *dipendenti statali*: «è per questo che Hegel vedeva nei dipendenti dello stato la classe universale (diversamente da Marx che assegnava questo ruolo ai lavoratori). I dipendenti dello stato, secondo lui, sono impegnati nella realizzazione della libertà all'interno della nazione».

rispetto per la libertà degli individui sia come strumento per il perseguimento dei loro migliori interessi»¹⁸⁰. Il carattere *problematico* di tale prassi risiede, secondo Engelhardt, nella sua *attuazione alquanto eterogenea*: le possibili declinazioni dell'idea del consenso da parte del paziente in ambito sanitario, la portata e la valenza delle informazioni da fornire ad individui che potrebbero non possedere le competenze professionali per comprenderne tutti i livelli, le variabili rispetto all'identificazione di un individuo autonomo e autocosciente e dunque capace di intendere e di volere prestano il concetto generale di *consenso informato* ad interpretazioni più o meno operative. L'individuazione delle capacità decisionali minime e le modalità di gestione dei casi *di frontiera* o dei casi in cui tali capacità sono sostanzialmente assenti rappresentano situazioni che possono condurre ad applicazioni *deboli* del *consenso*, bilanciate da modelli di *paternalismo forte*.

«Nel caso degli individui capaci di intendere e di volere, la pratica del consenso libero e informato è suscettibile di tutta una serie di giustificazioni: 1) è strumento di acquisizione del consenso degli altri e dell'autorizzazione ad usarli; 2) rispetta varie visioni della dignità individuale; 3) è in sintonia con diversi valori associati alla libertà degli individui; 4) riconosce che gli individui sono spesso i migliori giudici dei propri migliori interessi; 5) nei casi in cui gli individui non sono i migliori giudici dei propri migliori interessi, riconosce che la soddisfazione di scegliere liberamente spesso viene preferita a quella di vedersi imporre la scelta giusta da altri; e 6) rispecchia il fatto che il rapporto medico-paziente comporta spesso una fiducia così profonda da porre in essere l'obbligo di fornire tutte le informazioni del caso»¹⁸¹. Il nucleo centrale di

¹⁸⁰ Ivi, p. 319 [FB, p. 300].

¹⁸¹ Ivi, p. 319 [FB, p. 300].

queste giustificazioni è costituito dalla capacità di garantire l'autonomia della persona fornendo le premesse pratiche per la preservazione della capacità decisionale. In questa misura, il *consenso libero e informato* costituisce il nucleo fondativo dell'autorità morale del paziente, la garanzia della sua libertà in un *territorio straniero* di fronte ad *estranei* e l'esplicita dichiarazione del primato del giudizio personale nelle scelte che riguardano il proprio corpo. Va, però, aggiunto che «la capacità dei pazienti di decidere in modo realmente libero dipende dalla quantità di informazioni di cui dispongono sui rischi e sui benefici probabili del trattamento e delle sue alternative. A seconda di ciò che i medici e gli altri operatori della salute dicono loro, nonché del mondo in cui lo fanno, essi saranno propensi ad accettare o a respingere il trattamento in questione»¹⁸². La qualità dell'informazione fornita al paziente rappresenta una componente essenziale del suo diritto di scelta e dell'autorità morale che lo sostiene: le modalità della comunicazione rappresentano il fondamento concreto di una possibile scelta consapevole e libera. Senza un'informazione esaustiva e chiara, la libera scelta del paziente potrebbe essere condizionata dalle omissioni, dai fraintendimenti e da interessi *estranei* al carattere autonomo della scelta personale. Il rispetto del paziente in quanto persona deve, dunque, passare necessariamente attraverso il filtro concreto del *consenso libero e informato*, sostenuto operativamente da informazioni comunicate secondo criteri di chiarezza e completezza. I processi comunicativi tra operatori della salute e pazienti

¹⁸² Ivi, p. 330 [FB, p. 310]. Sul tema della comunicazione dell'informazione cfr. L. BEAUCHAMP - J. F. CHILDRESS, *op. cit.* p. 152: «con l'evolversi delle cause riguardanti i requisiti legali del consenso ai trattamenti medici, si è sviluppato anche un insieme di regole più complicato, riguardante in particolar modo gli standards di comunicazione. Il termine *consenso informato* è nato in questo contesto legale. Tuttavia. Dal punto di vista morale, il consenso informato ha più a che fare con le scelte autonome dei pazienti e dei soggetti, che con la responsabilità legale dei professionisti in qualità di informatori. Sia i professionisti sanitari che i pazienti hanno la necessità di chiedere e di rispondere a domande, ma questo processo non consiste tanto nella comunicazione di informazioni quanto nell'individuazione delle informazioni pertinenti e nelle decisioni sul modo di esporle e usarle».

devono necessariamente passare attraverso il vaglio di scelte personali all'interno delle quali si definiscono accordi precisi sul modo di essere curati e sullo status di pazienti in genere. Sia gli operatori sanitari che i pazienti hanno il diritto di proporre le loro condizioni per avviare un rapporto di assistenza: in questo senso, è lecito negoziare o rifiutare determinate condizioni, fermo restando che il diritto al consenso libero e informato e dunque una corretta comunicazione delle informazioni rimane un diritto insito nell'idea generale di autodeterminazione individuale. Un paziente può autonomamente rifiutare questo diritto, così come un medico può negoziare la sua assistenza includendo nell'accordo l'impegno a fornire una quantità parziale o arbitraria di informazioni: in questi due casi, la riduzione del diritto al consenso informato è frutto di una libera scelta a partire da una negoziazione sulle modalità relazionali dell'assistenza.

Secondo l'analisi di Engelhardt, però, la questione connessa alla comunicazione delle informazioni va valutata definendo prioritariamente i parametri *minimi*, sia qualitativi che quantitativi, e determinando un concetto generale di *informazione sufficiente*. Il discorso si articola lungo due direttrici fondamentali: da un lato gli interessi dei medici a fornire un'assistenza efficace, dall'altro gli interessi dei pazienti e della società in genere per la difesa dell'autodeterminazione. L'idea di *informazione sufficiente* attraversa in maniera trasversale queste due direttrici e si presenta, seppur in forme differenti, come il paradigma di riferimento per l'avvicinamento dei due piani della questione. In questa direzione, l'analisi engelhardtiana, prende in considerazione tre possibili criteri per la comunicazione dell'informazione: il *criterio professionale* che fa ritenere che «i pazienti debbano ricevere la quantità di informazioni che

abituamente forniscono i medici della loro comunità»¹⁸³; il *criterio oggettivo* «secondo il quale il medico ha il dovere di spiegare oggettivamente al paziente il trattamento che si intende riservargli»¹⁸⁴, il che significa chiarire tutti i rischi ad esso connessi; il *criterio soggettivo* che prevede «l'adozione di valori imperniati sull'autodeterminazione»¹⁸⁵ orientati alla formazione di un modello oggettivo secondo il quale i medici devono comunicare tutte le informazioni essenziali ad una libera scelta del paziente secondo le sue convinzioni e i suoi interessi. Questi tre

¹⁸³ Ivi, p. 333 [FB, p. 311-312]. Cfr. L. BEAUCHAMP - J. F. CHILDRESS, *op. cit.* p. 153. Dove si fa riferimento ad uno *standard della pratica professionale* secondo il quale si può sostenere «(...) che una comunicazione adeguata è determinata dalle pratiche consuetudinarie della comunità dei professionisti. Questo standard presume che il ruolo proprio del medico sia quello di agire nel massimo interesse del paziente da un punto di vista medico. È la consuetudine all'interno di una professione a stabilire le quantità e il tipo di informazioni da comunicare. La comunicazione, così come la cura, è un compito che spetta ai medici in quanto esperti e incaricati del benessere del paziente. (...) Parecchie difficoltà riguardano questo standard, che talvolta viene chiamato *standard medico ragionevole*. (...) La maggioranza dei professionisti potrebbe offrire lo stesso livello inadeguato di informazioni, oppure potrebbe ottenere un totale potere discrezionale nel determinare l'ambito della comunicazione. La principale obiezione allo standard della pratica professionale è che essa soverchierebbe il diritto alla scelta autonoma».

¹⁸⁴ Ivi, p. 335 [FB, p. 314]. Cfr. L. BEAUCHAMP - J. F. CHILDRESS, *op. cit.* p. 154, che fanno riferimento allo *standard della persona ragionevole*: «secondo questo standard, l'informazione da fornire è determinata facendo riferimento a un'ipotetica persona ragionevole. La pertinenza dell'informazione è misurata dall'importanza che una persona ragionevole attribuirebbe ad essa nel decidere se sottoporsi o meno a una procedura. La fonte autorevole che stabilisce l'informazione di cui c'è bisogno si sposta così dal medico al paziente, e i medici possono venir giudicati colpevoli di trascuratezza nelle comunicazioni anche se il loro comportamento si conforma alla pratica professionale riconosciuta. (...) Qualunque siano i suoi meriti, anche lo standard della persona ragionevole è afflitto da difficoltà concettuali, morali e pratiche. In primo luogo, la nozione di "informazione rilevante" e il concetto centrale di "persona ragionevole" non sono mai stati accuratamente definiti. In secondo luogo, ci si domanda se e come lo standard della persona ragionevole possa venire usato nella pratica. Il suo carattere astratto e ipotetico lo rende di difficile uso da parte dei medici, i quali devono immaginarsi che cosa un paziente ragionevole avrebbe bisogno di conoscere».

¹⁸⁵ Ivi, p. 336 [FB, p. 315]. Cfr. L. BEAUCHAMP - J. F. CHILDRESS, *op. cit.* p. 155. «Secondo il modello soggettivo, l'adeguatezza delle informazioni è giudicata in riferimento alle specifiche esigenze di informazione espresse dalle singole persone, piuttosto che dall'ipotetica "persona ragionevole". Le esigenze individuali possono differire, perché le persone possono avere opinioni anticonvenzionali, particolari problemi di salute, o storie familiari uniche, che richiedono informazioni diverse da quelle di cui ha bisogno la persona ragionevole. (...) È in questione fino a che punto uno standard dovrebbe essere tagliato su misura del singolo paziente, ovvero essere reso soggettivo, in modo da richiedere a un medico di fornire quelle informazioni, di cui presumibilmente dispone, che soddisfano le particolari esigenze di informazione di un paziente. Secondo lo standard soggettivo, il medico è obbligato a fornire le informazioni di cui ha bisogno un particolare paziente, purché esista un ragionevole nesso tra questo bisogno e ciò che il medico dovrebbe conoscere della situazione del paziente stesso. Nonostante i numerosi problemi che affliggono lo standard soggettivo in qualità di standard *legale*, esso è lo standard di comunicazione da preferire da un punto di vista *morale*, perché è l'unico che riconosca le indipendenti esigenze di informazione delle persone. Nondimeno, l'esclusivo ricorso allo standard soggettivo è insufficiente sia nel diritto che in etica, poiché i pazienti spesso non sanno quali informazioni sarebbero rilevanti per le loro deliberazioni, e non si può ragionevolmente pretendere che un medico conduca un'analisi del carattere e dell'ambiente di ciascun paziente per stabilire quali informazioni siano pertinenti».

criteri, di derivazione essenzialmente giuridica, contengono altrettante visioni del rapporto tra operatori della salute e pazienti. Il criterio *professionale* tende a giustificare se stesso assumendo come fondata la tesi secondo cui «la decisione circa la quantità di informazioni da dare al malato è una valutazione medica che richiede competenza professionale»¹⁸⁶ e quindi tale criterio ripropone le differenze tra medici e pazienti nella forma dell'*estraneità professionale*, la cui conseguenza sarebbe una forma di paternalismo forte. Il criterio *oggettivo* muove, invece, dal «bisogno di informazione della persona ragionevole e prudente»¹⁸⁷ e insiste su una sorta di negoziazione equilibrata e chiara tra medici e pazienti, mentre il criterio *soggettivo* insiste maggiormente sulla dimensione dell'autodeterminazione e sposta l'asse della negoziazione verso gli interessi del paziente anche se essi dovessero allontanarsi dalla *ragionevolezza* e dalla *prudenza*¹⁸⁸.

Accanto a questi criteri per la comunicazione delle informazioni, Engelhardt ritiene di fondamentale importanza per la determinazione di uno status di diritto del paziente in quanto persona *in senso stretto* il tema pratico della *riservatezza*. La riservatezza rispetto alla divulgazione dei

¹⁸⁶ Ivi, p. 333 [FB, p. 311-312].

¹⁸⁷ Ivi, p. 335 [FB, p. 314].

¹⁸⁸ In L. BEAUCHAMP - J. F. CHILDRESS, *op. cit.* si insiste in maniera particolare su due categorie direttamente connesse alle modalità di comunicazione delle informazioni: la *comprensione* e la *volontarietà*. «Occorre ripensare i problemi tradizionali della comunicazione alla luce di quello che i professionisti possono fare per favorire buone decisioni basate su una comprensione sostanziale. Fare domande, suscitare l'interesse e la partecipazione del paziente o del soggetto e stabilire un clima che incoraggi le domande spesso servono a promuovere la comprensione più di quanto faccia la comunicazione dell'informazione. Tuttavia, l'esperienza clinica e i dati empirici indicano che i pazienti e i soggetti manifestano gradi ampiamente diversi di comprensione delle informazioni (...). I pazienti e i soggetti di ricerca dovrebbero solitamente comprendere almeno ciò che, a parere di un professionista dell'assistenza sanitaria, deve venir compreso ed essere considerato importante da un paziente per autorizzare un intervento. Di solito è essenziale comprendere le diagnosi, le prognosi, la natura e lo scopo degli interventi, le alternative, i rischi e i benefici, e le raccomandazioni. Ma occorre anche che i pazienti o soggetti comprendano i termini usati dai professionisti per esprimere il contenuto dell'autorizzazione» (pp. 162-163). «Solitamente le persone autonome ritengono che la libertà di agire sia non meno importante di una comprensione adeguata. Sotto la categoria *volontarietà* faremo rientrare l'indipendenza di una persona dalle altrui influenze coercitive e manipolatorie. Come la legge ha da tempo riconosciuto, non sono validi il consenso e il rifiuto costretti da minacce o ottenuti per manipolazione dei fatti comunicati» (p. 168).

dati sensibili legati alla condizione patologica presente, passata e futura di un individuo costituisce un diritto essenziale; la riservatezza è, però, un concetto operativo abbastanza ampio che va costantemente circoscritto alla situazione specifica in cui lo si utilizza. Possono esistere situazioni in cui la validità e la forza di questo diritto sono ridotti da necessità più complesse e più significative, così come possiamo trovarci di fronte a situazioni in cui questo diritto assume una valenza quasi *assoluta* e diventa elemento imprescindibile dello status *morale* del paziente. «Le restrizioni alla divulgazione delle informazioni diventeranno più desiderabili dal punto di vista dei pazienti quando la medicina sarà in grado di prevedere rischi di malattia molto lontani e di accertare la propensione a malattie professionali. In tali casi, infatti, potrebbe accadere che datori di lavoro e scuole rifiutino di assumere o di ammettere individui che presentino un'elevata probabilità futura di contrarre malattie serie»¹⁸⁹. Il diritto alla riservatezza si interseca con il tema generale della

¹⁸⁹ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 367 [FB, p. 340]. In L. BEAUCHAMP - J. F. CHILDRESS, *op. cit.*, il tema della riservatezza è presentato, assieme ad altri concetti fondamentali, all'interno di una riflessione sistematica sulle dinamiche medico-paziente. La prima categoria è rappresentata dall'obbligo alle *veridicità* da parte del medico che sarebbe basato: 1) «sul rispetto che si deve agli altri»; 2) sull'«obbligo alla fedeltà e al mantenimento delle promesse»; 3) sulla «fiducia e l'affidamento sulla sincerità degli altri» (p. 388). «Alcune definizioni di *privacy* si concentrano sul controllo che il soggetto ha sull'accesso alla sua vita, ma queste definizioni confondono la *privacy*, che è una condizione o uno stato di inaccessibilità alla persona fisica o ai dati che la riguardano, con il controllo o il diritto a controllare la *privacy*, cosa che comporta il diritto del soggetto a controllare l'accesso. (...) Le definizioni di *privacy* sono troppo strette se presentate esclusivamente in termini di limitato accesso alle *informazioni* riguardanti una persona. Si verifica una perdita di *privacy* quando gli altri si servono di diverse forme di accesso alla persona, tra cui le intrusioni nella sfera intima, nella segretezza, nell'anonimato, nell'isolamento o nella solitudine. La *privacy* intesa come inaccessibilità si applica anche ai prodotti corporei e agli oggetti intimamente legati alla persona, come pure ai rapporti personali con amici, amanti, coniuge, medici e altri» (pp. 398-399). La *fedeltà* comporta «l'obbligo ad agire in buona fede per mantenere giuramenti e promesse, tener fede agli accordi e mantenere rapporti e responsabilità fiduciari. (...) Il rapporto medico-paziente è un rapporto fiduciario - cioè, fondato sulla fiducia o confidenza; il medico è perciò necessariamente un uomo di fiducia per il benessere medico del paziente. Questo modello di fedeltà poggia più sui valori della lealtà e della fiducia che sull'essere fedele alla parola data» (p. 420). Infine gli autori sottolineano la differenza sostanziale tra *riservatezza* e *privacy*: «si ha un'infrazione dei diritti di X alla riservatezza solo quando la persona a cui X ha rivelato l'informazione in confidenza non protegge l'informazione o deliberatamente la comunica a qualcuno senza il consenso di X. Al contrario, una persona, che senza permesso entra nella stanza dei registri o nella banca dati di un ospedale viola i diritti di *privacy* piuttosto che i diritti alla riservatezza. Solo la persona o l'istituzione alla quale è stata data l'informazione in un rapporto confidenziale può essere accusata di violare i diritti alla riservatezza» (p. 409).

privacy e con la più ampia questione della *discriminazione biologica, genetica e medica*; per queste ragioni, l'analisi di Engelhardt, pur riconoscendo la difficoltà di un sistema di gestione delle informazioni integrato capace di controllare i flussi di dati e i passaggi da un settore all'altro (dai medici agli amministrativi), ritiene fondamentale per la salvaguardia dei diritti presenti e futuri dei pazienti un impegno costante e sistematico dell'intero sistema sanitario in questa direzione.

Tra il diritto ad acquisire informazioni e il diritto alla riservatezza si colloca un diritto *negativo* (non in termini valutativi) essenziale per la condizione e le prerogative del paziente: Engelhardt lo definisce *diritto di non essere informati*. «Se pazienti particolari si rifiutano di essere informati, viene meno il dovere di informarli di ciò che individui razionali e prudenti (all'interno di una comunità particolare con una visione morale propria) solitamente considerano necessario alla maturazione di una decisione ragionevole. (...) Il diritto all'informazione da un lato non comporta l'obbligo di informarsi, dall'altro non comporta che il medico abbia l'obbligo di informare il paziente»¹⁹⁰, se questi fa un'esplicita richiesta di esserne esonerato. In realtà, il *diritto di non essere informati* è una variante del criterio *oggettivo* declinata secondo una precisa eccezione morale *soggettivamente* fondata che esprime in forma *negativa* la libertà della persona di usufruire di un diritto *positivo* di informazione nella misura e nei termini che ritiene più consoni al suo stato emotivo e alla sua indole personale. Intimamente connesso con questo diritto *negativo* alla

¹⁹⁰ Ivi, p. 338 [FB, p. 316]. Di diversa natura, seppur affine, risulta essere l'utilizzo di *placebo e inganni a fin di bene*: «sono molte le circostanze in cui gli individui implicitamente acconsentono a piccoli inganni. A volte sono semplicemente alla ricerca di qualche assicurazione anche a dispetto dei fatti», Ivi, p. 341. Cfr. L. BEAUCHAMP - J. F. CHILDRESS, *op. cit.* p. 157: «l'uso terapeutico dei placebo comporta anche l'intenzionalità del sotterfugio o della comunicazione incompleta. Il placebo è una sostanza o un intervento che i professionisti sanitari ritengono farmacologicamente o biomedicamente inattivo per il problema da risolvere. Gli studi indicano che i placebo alleviano alcuni sintomi in circa il trentacinque per cento dei pazienti afflitti da problemi come l'angina pectoris, la tosse, l'ansia, la depressione, l'ipertensione, il mal di testa, e il comune raffreddore».

non informazione è il diritto *fondamentale* delle persone ad *essere lasciate sole*; «esso è al centro della morale laica, non già perché sia bene averlo, ma perché, quando si incontrano stranieri morali, è irrinunciabile e costituisce la fonte dell'autorità morale»¹⁹¹. In questo diritto si iscrive il senso più profondo della libertà e dell'autocoscienza dell'identità individuale, perché proprio nella solitudine di una scelta consapevole rispetto al destino del proprio corpo si incarna il significato della persona come entità funzionale e come *agente morale*. Il diritto alla solitudine non cancella la strutturale relazionalità delle persone, ma ne descrive il valore più intimo e radicale, ne esplicita la capacità più silenziosa, ma anche più significativa. Scegliere di *essere lasciati soli* vuol dire imporre ed assumere il peso dell'autorità morale inscritta nella nostra stessa capacità decisionale.

In definitiva, il carattere dell'assistenza sanitaria e le dimensioni del rapporto tra operatori della salute e pazienti, così come emergono dall'analisi engelhardtiana, sono definiti «da una rete di esclusioni e di inclusioni modellate dai diversi valori che guidano le libere scelte di pazienti, medici, infermieri e altri professionisti della salute. Le decisioni delle persone - di farsi curare e aiutare, di essere lasciate sole, di rifiutare il trattamento, di non adeguarsi pienamente alle raccomandazioni del medico, nonché di farsi seguire, assistere e curare - spesso rispecchiano visioni alternative dell'assistenza sanitaria. Lo stesso si dica delle decisioni di medici e infermieri per quanto riguarda l'assistenza da fornire nelle varie circostanze»¹⁹². L'universo dell'assistenza sanitaria nella sua componente relazionale mette di fronte persone e individui *diversi* per status, convinzioni e interessi; nella società degli *stranieri morali*, gli

¹⁹¹ Ivi, p. 304 [FB, p. 288].

¹⁹² Ivi, pp. 385-386 [FB, p. 354-355].

incontri tra persone prevedono sempre incontro tra *agenti morali* con visioni che possono convergere o divergere a seconda della loro storia personale e delle circostanze particolari, l'orizzonte relazionale e professionale dell'assistenza sanitaria rispecchia il carattere pluralistico di questa società e ne acquisisce caratteristiche e procedure in tutta la loro problematicità. Una bioetica *laica*, nella sua tensione interpretativa, prova, appunto, ad analizzare e comprendere i linguaggi complessi di questo interscambio.

Par 1.6 Scenari post-genomici. Persone, pazienti e professionisti nel flusso della complessità scientifica.

La complessità degli scenari che caratterizzano la nostra modernità nella sua variegata articolazione e la struttura dell'identità individuale, attraversata da molteplici tensioni e caratterizzata da una plasticità originaria, esprimono in maniera paradigmatica l'intersezione dialettica tra dimensioni dell'umano che si incarnano nella prassi esistenziale: l'interazione tra la dimensione tecnica (in tutte le sue accezioni) e il piano sociale genera la *specificità* di un orizzonte esistenziale e la sua intima processualità. La tecnica «è l'uso di strumenti materiali e mentali - perché anche un'argomentazione filosofica (...) è tecnica - che l'uomo ha messo insieme, prima timidamente, poi sempre più fortemente, per modificare il mondo. Questi strumenti, dopo un po', sono diventati macchine, cioè complessi di strumenti, dotati anche di una certa energia interna. La tecnica oggi è l'insieme delle macchine - materiali e mentali - e delle infrastrutture che ne permettono il funzionamento, più l'impatto o la

considerazione dell'impatto che tutto questo ha nel nostro quotidiano»¹⁹³. Nella prospettiva di una dialettica sociale dei *fatti* tecnici, ciò che si rivela essenziale nell'immediato è, appunto, *la considerazione dell'impatto nel nostro quotidiano*: l'esistenza individuale e la sua forma socialmente strutturata acquisiscono e metabolizzano i *fatti* tecnici in maniera complessa, riscrivono e reinterpretono i propri orizzonti di senso e le dinamiche del quotidiano a partire dalla capacità che la tecnica stessa ha di riforgiare la realtà, le potenzialità e le prospettive della vita individuale. La tecnica «(...) crea un mondo con determinate caratteristiche che non possiamo evitare di abitare e, abitando, contrarre abitudini che ci trasformano ineluttabilmente. Non siamo infatti esseri immacolati ed estranei, gente che talvolta si serve della tecnica e talvolta ne prescinde. Per il fatto che abitiamo un mondo in ogni sua parte tecnicamente organizzato, la tecnica (...) è il nostro ambiente»¹⁹⁴. Al di là del dibattito sulle finalità intrinseche o estrinseche della tecnica, ciò che risulta evidente è il carattere strutturante dei *fatti* tecnici, la loro capacità di determinare l'ambiente, il contesto sociale e quindi esistenziale nel quale prendono forma le identità individuali. In quanto abitanti di una modernità tecnicamente evoluta, gli individui costruiscono le proprie esperienze di *individualizzazione* negli orizzonti di una tecnica che si configura su diversi livelli e che implica variazioni considerevoli nell'intensità degli impatti sociali. Al centro di queste valutazioni resta, in ogni caso, la *persona* nella sua veste di abitante dell'universo sociale e di costruttore e fruitore della tecnica: la *considerazione degli impatti* rispetto ai diversi piani dell'esistenza è una *questione* che riguarda le persone in una prospettiva *generalizzata* relativa all'interpretazione dell'esistenza nel suo

¹⁹³ E. BONCINELLI - E. SEVERINO, *Dialogo su etica e scienza*, Milano 2008, p. 57 (intervento di Boncinelli).

¹⁹⁴ U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 2007, p. 34.

insieme e in una prospettiva *ristretta* che concerne la percezione *situazionale* e, dunque, l'incontro individuale con un *fatto* tecnico e l'impatto peculiare che esso può produrre su una persona.

L'assistenza medica e la ricerca biomedica rappresentano due ambiti in cui il *fatto* tecnico incontra la società delle persone e produce impatti specifici e *considerazioni* sugli impatti relative sia ad una prospettiva *generalizzata* che ad una *ristretta*: i *linguaggi della medicalizzazione* ridefiniscono aspetti fondamentali della realtà e costruiscono inedite e complesse configurazioni dell'esistenza; nello stesso tempo, nello spazio del rapporto tra professionista e paziente, si definiscono dinamiche *situazionali* i cui impatti sono circoscritti alla singola persona e alla circostanza che la riguarda. Le persone, come *stranieri* o come *amici morali*, in quanto abitanti di una società intrisa di *fatti* tecnici, si confrontano con la dimensione della *medicalizzazione* attraverso le funzioni e le prerogative che ne definiscono lo status morale; l'ingresso nell'orizzonte assistenziale e professionale della *medicalizzazione* comporta l'applicazione dei diversi livelli funzionali ad un ambito di *fatti* tecnici che richiedono analisi e valutazioni specifiche nei termini di una *considerazione* degli impatti relativi alla sfera personale. Le nostre società sono risplasmate simbolicamente e tecnicamente dalla *medicalizzazione* e dai suoi linguaggi pervasivi che si intrecciano con la quotidianità non soltanto nella forma del *vissuto clinico*, ma anche nella definizione generale dell'ambiente sociale proprio delle persone. «La medicina medicalizza la realtà, crea un mondo, traduce nei suoi termini interi arcipelaghi di problemi. La medicina plasma le maniere in cui il mondo dell'esperienza prende forma; condiziona la realtà per noi. Fa sì che le nostre difficoltà, anziché come innocenti seccature, come normali dolori o come possessioni del demonio, ci appaiano malattie, infermità, deformità o

anomalie mediche»¹⁹⁵. Nel ridefinire alcuni parametri fondamentali delle grammatiche dell'esistenza quotidiana, la medicina riscrive significati e valori, introduce nuove logiche di senso e nuove procedure che costruiscono rinnovate architetture valoriali. L'impatto della *medicalizzazione* moderna sulla realtà tocca il piano sociale in profondità e reinterpreta le sue strutture secondo modalità collettive che possono avere particolari riflessi sulla vita individuale. «Un senso ovviamente forte in cui la medicina può creare la realtà consiste nella produzione di classificazioni»¹⁹⁶: classificare vuol dire dare una forma e un'interpretazione specifica a *fatti* che riguardano la realtà e le sue strutture, per cui spesso la *classificazione medica* conferisce una valenza specifica a situazioni individuali, arrivando ad imporre limitazioni o giudizi collettivi (anche in termini giuridici) a partire da una valutazione medica. *Medicalizzare* la realtà vuol dire, dunque, non soltanto estendere una grammatica professionale, ma anche importare modelli valutativi e *visioni del mondo* originariamente estranee al *senso comune* che progressivamente entreranno a far parte delle prassi sociali consolidate e delle grammatiche *istituzionali* di una società. Engelhardt ricostruisce la realtà medica a partire da una «complessa interazione di interessi valutativi, descrittivi, esplicativi e di classificazione sociale»¹⁹⁷ che rappresenta non soltanto la grammatica plurima della medicalizzazione, ma anche la quadruplice dimensione concettuale all'interno della quale si struttura la realtà clinica nel suo insieme¹⁹⁸. La realtà medica e la medicalizzazione della realtà si intersecano nello spazio concettuale e concreto definito dai quattro livelli di interesse che Engelhardt definisce

¹⁹⁵ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 210 [FB, p. 189].

¹⁹⁶ Ivi, p. 217 [FB, p. 195].

¹⁹⁷ Ivi, p. 218 [FB, p. 195].

¹⁹⁸ Cfr. *Ibidem*.

linguaggi in senso ampio: «la realtà sperimentata di cui la medicina si occupa è plasmata da 1) assunti valutativi con cui si stabilisce quali funzioni, dolori e alterazioni siano normali, ossia appropriati e accettabili; 2) idee su come si debbano formulare le descrizioni; 3) modelli di spiegazione causale; e 4) aspettative sociali riguardanti singole malattie o forme particolari di infermità»¹⁹⁹. La medicalizzazione configura gli scenari della realtà sociale attribuendo ad ambiti diversi dell'esistenza individuale filtri categoriali concernenti interessi, procedure e valutazioni di fondazione medica o biomedica.

Il *linguaggio-interesse* valutativo muove dalla consapevolezza che «considerare un fenomeno una malattia, un'alterazione, un'invalidità significa ritenere che in esso ci sia qualcosa che non va. Malattie, infermità e deformazioni vengono sperimentate come impedimenti a conseguire uno stato atteso, considerato più confacente al malato. (...) Questi tipi di giudizi caratterizzano una situazione di vita come sofferente, patologica, problematica»²⁰⁰. La valutazione clinica prevede, in tal senso, la considerazione di un *fatto* o di uno *stato* relativo all'esistenza individuale attraverso un giudizio che, in termini generali, definisce l'*accettabilità* di quella situazione per la persona. L'attribuzione di una valenza clinico-patologica ad un *fatto* o *stato* individuale comporta l'inserimento dello stato in un'ottica categoriale che ne accentua taluni aspetti e ne reinterpreta altri secondo una logica specialistica. Il linguaggio valutativo si serve di un giudizio che opera secondo gerarchie cliniche molto complesse, che non sempre trovano una corretta traduzione sul piano del senso comune e dei linguaggi della quotidianità; la valutazione prevede il conferimento di uno specifico valore clinico che

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ Ivi, p. 219 [FB, p. 197].

tende a convertirsi, all'interno di una soglia di percezione individuale e sociale, secondo accezioni positive o negative (l'esempio più evidente è la valutazione della malattia). In realtà, la traduzione in termini sociali del giudizio clinico risente sempre dei contesti specifici in cui avviene e degli scopi prevalenti di quei contesti; «le malattie si impongono come problema in quanto ostacolano il perseguimento degli scopi da parte di individui o di gruppi di individui o in quanto rendono difficile la realizzazione di specifici ideali di vita moralmente buona o virtuosa»²⁰¹. In questo senso, la classificazione delle patologie cliniche secondo una gerarchia che rispecchi modelli sociali generalizzati è di difficile realizzazione: essa presupporrebbe la capacità di individuare la specificità degli scopi che una data comunità o un semplice gruppo di individui si prefigge in una determinata fase del suo sviluppo e la conseguente possibilità di sovrapporre questi scopi alle valutazioni cliniche relative alle variazioni specie-tipiche che riguardano il gruppo. La valutazione medica, entro certi limiti specialistici, non produce in maniera diretta una valutazione socialmente applicabile: la sua traduzione sociale è, quindi, un prodotto secondario e trasversale alla grammatica medica *tout court*. «Il punto centrale è che noi incontriamo malattie, infermità, disabilità e sofferenze tramite una rete di importanti valori non morali. I valori che entrano in gioco qui non sono gli stessi a cui facciamo riferimento quando diciamo che un individuo è cattivo in quanto viola i diritti degli altri (...). Sono valori ai quali si fa riferimento nel giudicare funzionalità, forma e doti umane. Essi rispecchiano ideali di libertà dal dolore, di capacità umana, nonché di forma e movimento fisico»²⁰². Questa originaria diversità categoriale rende il giudizio medico complementare a quello

²⁰¹ Ivi, p. 225 [FB, p. 202].

²⁰² Ivi, p. 230 [FB, p. 206].

morale, ma in alcun modo riducibile ad esso: la sovrapposizione della malattia con il biasimo morale è un'operazione che non trova un riscontro diretto nella prassi medico-valutativa e che spesso contraddice la *ratio* stessa della valutazione medica. Al centro dell'analisi medica risulta un'idea molto ampia di *funzionalità* rispetto a cui si definisce il concetto stesso di salute: esso «funziona in senso negativo e positivo. Da un lato indica gli stati di cose che devono essere evitati e in questo senso identifica l'assenza di una particolare malattia o disturbo; (...) considerato nell'accezione più ampia, il concetto di salute offre indicazioni sostanziali sul significato di benessere e di autorealizzazione umana»²⁰³. È, appunto, l'incontro tra piani valutativi differenti, tra un orizzonte morale e uno non morale che richiede mediazioni e riconversioni adeguate ai contesti e alle circostanze di riferimento²⁰⁴.

Accanto al *linguaggio-interesse* valutativo Engelhardt colloca quello *descrittivo*: oltre ai valori e alle valutazioni ci sono, dunque, *assunti descrittivi* che tendono a standardizzare i concetti valutativi secondo una tensione interna verso la precisione del dettato medico e più si tende alla precisione più si accentua la standardizzazione. Anche questo linguaggio trasmette un *range* categoriale che si traduce in forme diversificate e parziali sul piano sociale; la descrizione risente in se stessa delle «aspettative valutative ed esplicative delle persone»²⁰⁵, per questa ragione, sia sul piano della grammatica medica che su quello della traduzione sociale, il peso di queste aspettative tende a piegare le descrizioni a scopi ed interessi particolari. Le discussioni che guidano i processi di

²⁰³ Ivi, p. 231 [FB, p. 206].

²⁰⁴ Cfr. *Ibidem*: «solo se riusciremo a cogliere in tutta la sua complessità la rete di giudizi di valore non morali che guidano i nostri giudizi bioetici potremo rendere pienamente conto delle transazioni sociali reali che avvengono sul terreno dell'assistenza sanitaria. Se ci preoccupiamo dell'assistenza sanitaria, non è solo per salvaguardare la nostra integrità morale o per conseguire la virtù morale; l'assistenza sanitaria, infatti, mira alla realizzazione di un'ampia gamma di valori non morali riguardanti la funzionalità e la forma fisica e mentale, nonché la libertà dal dolore».

²⁰⁵ Ivi, p. 232 [FB, p. 208].

standardizzazione, che sono alla base della tensione descrittiva insita alla *medicalizzazione*, veicolano assunti orientati a precise concezioni esplicative. Il *linguaggio-interesse esplicativo* rappresenta, in questo senso, un corollario diretto dell'interesse descrittivo; «i problemi vengono considerati problemi medici quando si presume che rientrino in un tessuto patofisiologico, patoanatomico o patopsicologico e che non possano essere rimossi con un semplice atto di volontà di chi ne soffre»²⁰⁶. All'interno di questa collocazione, i problemi vengono decostruiti e analizzati secondo regole e procedure che mirano a ricostruirne l'eziologia e la sintomatologia specifiche. «I modelli esplicativi (...) riconducono ad un quadro coerente la molteplicità degli eventi che incontriamo in medicina. Danno un senso alle nostre narrazioni su infermità e malattia. (...) I modelli esplicativi strutturano il senso stesso di ciò che vediamo e sperimentiamo»²⁰⁷. Le capacità esplicative rappresentano, in un certo senso, lo *stile* e l'*architettura* complessiva del linguaggio medico, ne incarnano il *senso narrativo* e le peculiarità sperimentali, conferiscono ad un'indagine o ad una ricerca il suo significato interno²⁰⁸. Il linguaggio esplicativo definisce la complessità del rapporto tra i dati e la loro interpretazione attraverso un processo di osservazione clinica che si struttura a partire da meccanismi, procedure e leggi che cercano di dare forma a dati singoli o a gruppi di dati. Ma «oltre che descrivere e valutare certi problemi come problemi medici, oltre che spiegarli, i medici e gli altri operatori dell'assistenza sanitaria li collocano nelle pratiche sociali.

²⁰⁶ Ivi, p. 233 [FB, p. 208-209].

²⁰⁷ *Ibidem* [FB, p. 208].

²⁰⁸ Cfr. Ivi, pp. 233-235 [FB, p. 208-210].: «il riconoscimento e l'elencazione di un grappolo di sintomi e indicazioni è già di per sé una forma di spiegazione. Un esempio recente quanto drammatico e doloroso di questo è stato l'evoluzione della concezione dell'AIDS. Come sindrome da immunodeficienza acquisita, l'AIDS era semplicemente un complesso di sintomi; questi, però, con il passar del tempo acquistarono un valore propagandistico sempre maggiore. Inizialmente il significato di questi sintomi fu mal giudicato. (...) Lo sviluppo della conoscenza della malattia ha reso possibili numerose trasformazioni dei dati diagnostici. Inoltre, come qualsiasi altra malattia, l'AIDS è stato anche collocato in un particolare insieme di preoccupazioni sociali e morali».

Essi sono i custodi dei ruoli di terapia o (...) dei ruoli di malati»²⁰⁹. I primi tre *livelli linguistici* della medicalizzazione definiscono la propria capacità di plasmare l'orizzonte esistenziale delle persone nella misura in cui riescono a tradurre le loro funzioni specifiche sul piano della realtà sociale. Nello spazio di questo trasferimento si costruiscono i potenziali impatti e il peso concreto della medicalizzazione come riconfigurazione dell'universo sociale. La ricollocazione degli ambiti funzionali della professione sanitaria nella vita sociale delle persone individua un compito essenziale per ogni singolo operatore: trasferire i linguaggi valutativi, descrittivi ed esplicativi della medicalizzazione sul piano concreto dell'esistenza individuale nella sua dimensione sociale significa riplasmare quella dimensione conferendole nuovi significati e accezioni complesse e significa anche declinare gli interessi propri della medicalizzazione nelle forme dell'esistenza sociale. L'opera di traduzione e ricollocazione delle grammatiche mediche nella prassi sociale è l'espressione più autentica della capacità che la medicina ha di plasmare la realtà secondo modelli interpretativi che riscrivono i valori e le procedure *comuni*. «Il linguaggio medico, quindi, ha carattere performativo. Come uno sceriffo, dicendo a un criminale "ti dichiaro in arresto", non si limita a descrivere la realtà, ma la modifica, così un medico, quando dice a un paziente "ha un cancro" (...), cambia socialmente la realtà. Il medico colloca il paziente in un contesto sociale caratterizzato da un insieme di aspettative sociali riconosciute»²¹⁰. Ogni atto medico valutativo, con la sua carica descrittiva e la sua funzione esplicativa, implica un impatto concreto sulla vita di una persona, ne modifica in forma più o meno profonda il suo status funzionale sul piano sociale proprio a partire dalla capacità che la pluralità

²⁰⁹ Ivi, p. 243 [*FB*, p. 217].

²¹⁰ *Ibidem*.

degli atti medici (nella loro triplice valenza) hanno di riplasmare la società nel suo insieme. Nel valutare il peso di una diagnosi medica bisogna sempre prestare attenzione alla sua validità in termini di oggettività scientifica e alla *considerazione* dei possibili impatti rispetto al singolo paziente e in una prospettiva socialmente più ampia: è in questo triplice senso (scientifico-oggettivo, personale e sociale) che la capacità della medicina e delle scienze biomediche di riplasmare la realtà descrive effettivamente rinnovati orizzonti semantici ed esistenziali. «La diagnosi è uno strumento complesso di classificazione sociale, al pari dell'arresto di un criminale. Tale classificazione plasma la realtà sociale in vista del conseguimento di scopi terapeutici»²¹¹. Le capacità classificatorie delle scienze mediche e biomediche riscrivono i ruoli sociali delle persone nelle forme specifiche della diagnosi di una malattia e della prospettiva terapeutica: l'esistenza individuale può subire profonde riarticolazioni che si trasmettono sul piano sociale dove assumono forme e accezioni peculiari a seconda della considerazione sociale di quello stato clinico o di quel particolare percorso terapeutico²¹². L'impatto della *medicalizzazione* riguarda, quindi, il *ruolo* delle persone in un orizzonte di senso e attraverso prospettive categoriali, professionali e non professionali, che determinano un *contesto* di valori e di prassi all'interno del quale si muovono *stranieri morali*. Le principali coordinate del paradigma della

²¹¹ Ivi, p. 244 [FB, p. 218].

²¹² Va aggiunto, però, che è il *fatto* medico molto spesso a subire una reinterpretazione nel suo trasferimento alla dimensione sociale: la diagnosi medica non solo modifica lo status sociale della persona, ma interagisce con i diversi ambiti che socialmente definiscono la persona in se stessa. Diritto, religione, morale, economia e politica si intrecciano con la traduzione sociale del *fatto* medico, «di conseguenza, la questione non è solo di come debbano essere affrontate le varie situazioni in campo medico, ma anche, e prima, di stabilire se tali situazioni debbano essere affrontate nel campo della medicina o non invece in istituzioni collaterali e alternative come il diritto o la religione» (Ivi, p. 249). In altre parole, la strutturale contiguità di diversi ambiti dell'esistenza delle persone nell'orizzonte sociale produce l'interrogativo sulla caratterizzazione di un problema come *fatto medico* o come *fatto* prioritariamente *medico*: la complessa intersezione degli ambiti della vita sociale, calando il fatto medico nella varietà degli ambiti sociali, lo problematizza nella sua stessa configurazione di *evento* medico *tout court*. A certi livelli si assiste a sottrazioni di competenza o a condivisioni che spaccano, trasferiscono o riscrivono un evento personale.

considerazione sociale degli impatti della medicalizzazione sono rappresentate, dunque, dai *ruoli* e dai *contesti* rispetto ai quali le persone tendono a definire le proprie identità. Ed è, appunto, il tema dell'identità della persona a emergere dalla riflessione sui *linguaggi della medicalizzazione*: il concetto di persona si definisce a partire da strutture funzionali che rimandano a capacità specifiche rispetto a cui le categorie cliniche veicolate dai linguaggi della medicalizzazione comportano variazioni significative. L'identità personale è condizionata, nel suo processo di individualizzazione, anche da componenti delle grammatiche mediche che contribuiscono a definire un'immagine complessiva del sé: sapersi affetto da una malattia invalidante, riconoscersi in una categoria clinica a rischio, percepirsi all'interno di un orizzonte diagnostico poco favorevole o in un progetto terapeutico fortemente degradante può pregiudicare la costruzione armonica e libera della propria identità. Lo statuto della persona, nell'accezione proposta da Engelhardt, si fonda su un *range* funzionale che taluni stati patologici potrebbero mettere in discussione: in questo senso, le categorie mediche, in termini non soltanto categoriali, ma anche e soprattutto di previsione funzionale, si intersecano con la definizione di progetti di vita individuali. Nella misura in cui l'orizzonte valoriale dei giudizi della medicalizzazione coinvolge la strutturazione del concetto di persona, tale orizzonte pervade in maniera profonda la dimensione sociale dell'esistenza personale. Nel suo approccio analitico alle conseguenze di una tendenziale ridefinizione degli assetti sociali a partire dall'investimento categoriale dei linguaggi della medicalizzazione, Engelhardt intreccia il suo modello antropologico *minimo* ad un modello sociologico che, nell'orizzonte di una modernità *liquida* e frammentata, si arricchisce delle dimensioni valutative dall'universo medico e biomedico. La *società delle persone* è una società

medicalizzata nella quale funzioni personali, categorie mediche e prospettive sociali definiscono il vero piano d'immanenza dell'identità. Ma in questa società la *medicalizzazione* ha assunto una forma peculiare che ne ridefinisce interessi, aspettative, direzione e impatti: la genetica ha offerto alla medicina e alla ricerca biomedica nuove e rivoluzionarie prospettive di sviluppo i cui risvolti sul piano dell'esistenza sociale sono stati e continuano ad essere profondi e complessi. «L'avvento della società "post-genomica" consegnerà a tutti e a ciascuno il genoma umano, vale a dire una massa crescente di informazioni capace di approfondire l'attuale conoscenza di sé e di orientarla verso il futuro. E da qui, da questa diffusa e profonda possibilità di sapere e di prevedere, ciascuno potrà partire per occupare, con le proprie decisioni, territori prima segnati soltanto dal caso o dalla necessità. Né natura, né piano, ma il concorso di infinite scelte ci darà l'organizzazione sociale del futuro, segnando profondamente la stessa evoluzione del genere umano»²¹³. Una società, dunque, in cui la crescita qualitativa e quantitativa delle conoscenze relative alla struttura biologica della vita permetterà di accedere ad una dimensione che si sottraeva, nei suoi elementi fondativi, all'intervento umano; una tale *disponibilità* sta cambiando e cambierà molte delle categorie mediche e biomediche e di conseguenza molti degli aspetti sociali ad esse connessi. Essere persone e pazienti in una società *post-genomica* comporta una serie di cambiamenti: dal carattere complessivo dell'autocoscienza alle prospettive terapeutiche, fino agli avanguardistici programmi per la medicina predittiva, tutto si muove nella direzione di una generale crescita del sapere che ha come corollario un allargamento delle possibilità di scelta personale²¹⁴. Le

²¹³ S. RODOTA', *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano 2006, p. 165.

²¹⁴ Cfr. C. NÜSSEIN-VOLBARD, *Il divenire della vita. Come i geni controllano lo sviluppo*, Bologna 2009; R. DAWKINS, *L'orologiaio cieco. Creazione o evoluzione?*, Milano 2009; E. BONCINELLI, *Perché non possiamo non dirci darwinisti*, Milano 2009; AA. VV. *Scientific controversies. Case studies in the resolution and closure of disputes in science and technology* (edited by H. T. ENGELHARDT jr - A. L. CAPLAN), Cambridge 1987.

persone nella società post-genomica posso accedere a informazioni sulle proprie basi biologiche, possono prevedere alcuni sviluppi della propria storia clinica, possono auspicare la soluzione per via genetica di alcune patologie; i pazienti nella società post-genomica sono inseriti in un universo clinico-diagnostico rinnovato nelle sue procedure, nei suoi linguaggi e nelle sue aspettative. Il paziente, come la persona, ha una sua storia genetica che si rende in parte disponibile nei nuovi linguaggi della genetica e che, attraverso quei linguaggi, pervade l'esistenza quotidiana sia terminologicamente che in termini di procedura o di aspettative; cambiando le potenzialità tecniche, cambia l'atteggiamento sociale rispetto a certi ambiti tematici e rispetto a talune circostanze personali. La genetica introduce nuove categorie sociali che attraversano l'universo delle persone e ne arricchiscono le modalità classificatorie e l'orizzonte delle definizioni funzionali. I *linguaggi della genetica* descrivono i caratteri di un'evoluzione interna ai processi di *medicalizzazione* che, attraversando la società a diversi livelli, fornisce immagini più complete - ma per questo non più stabili - dell'identità individuale; la persona deve ridefinire se stessa alla luce delle nuove conoscenze, deve reimpostare l'idea della sua struttura funzionale a partire da nuove opportunità, deve percepirsi in un universo sociale in cui le potenzialità della genetica veicolano nuovi linguaggi e nuove soglie valoriali. «Possiamo chiederci se la nostra sia la natura migliore possibile e, se la troviamo manchevole, cercare dei modi per riplasmarla. Come persone, noi siamo in grado di trasformare il nostro corpo in oggetto del nostro giudizio e delle nostre manipolazioni. Possiamo anche scoprire in che cosa avremmo potuto essere migliori e riprogettare in modo conseguente la nostra realtà genetica»²¹⁵. La genetica, in una prospettiva futuribile di nuove

²¹⁵ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 430 [FB, p. 413].

opportunità, appare ad Engelhardt come uno strumento nelle mani delle persone, un potenziale conoscitivo ed applicativo che, utilizzato nelle forme e nei modi consoni all'autorità morale fondata sul carattere funzionale delle persone, permetterà di riprogettare e costruire realtà soggettive e collettive sempre più aderenti alle necessità e alle scelte delle persone. «In futuro la nostra capacità di forzare e di manipolare la natura umana in vista degli scopi perseguiti dagli individui è destinata ad aumentare. Man mano che svilupperemo la nostra capacità di operare nel campo dell'ingegneria genetica non solo della linea somatica, ma anche della linea germinale, riusciremo a plasmare a modellare la natura umana a immagine e somiglianza degli scopi prescelti non dalla natura o da Dio, ma dalle persone umane»²¹⁶. Le potenzialità della genetica riscrivono il ruolo delle persone nella misura in cui forniscono loro le capacità di intervenire sulla struttura biologica della natura umana per modificarla al fine di un miglioramento funzionale: in questi termini e in una prospettiva, come quella engelhardtiana, centrata su un'idea funzionale di persona come fondamento dell'autorità morale, le prospettive dischiuse dalla genetica assumono un significato antropologicamente rilevante perché pongono nelle mani delle persone la chiave per la costruzione della loro stessa architettura biologica sancendo, di fatto, il riconoscimento della loro strutturale autorità sulla propria esistenza e sul proprio futuro. L'autorità morale delle persone si estende così dal piano del fare a quello dell'essere: «poiché medicina e scienze biomediche stanno diventando sempre più degli strumenti per ricostruire e riplasmare la natura umana, noi ci preoccupiamo non solo di ciò che uomini e donne devono fare, ma anche di ciò che devono diventare e di come devono diventarlo»²¹⁷. Le

²¹⁶ *Ibidem*, «alla fine ciò potrebbe produrre cambiamenti molto radicali nella natura umana: così radicali che i tassonomisti del futuro potrebbero considerare i nostri discendenti una specie nuova».

²¹⁷ Ivi, p. 429 [FB, p. 412].

persone assumono il compito oneroso di riplasmare la realtà e la loro stessa natura biologica secondo logiche che incarnano l'autorità da loro stesse fondata²¹⁸; l'accesso, conoscitivo e potenzialmente ricostruttivo, alle strutture biologiche basilari della natura umana implementa la capacità decisionale delle persone e, di conseguenza, accresce i confini della libertà individuale facendo emergere un volto inedito dell'autorità morale delle persone.

Di fronte a questo scenario, due dimensioni assumono una rilevanza particolare: l'essere paziente e l'essere soggetto di una ricerca biomedica significa incarnare ruoli chiave nella dialettica sociale generata dall'avvento della genetica. In forme diverse, ma contigue, pazienti e soggetti della ricerca rappresentano il punto di contatto *sensibile* tra la sfera specialistica della ricerca e delle applicazioni della genetica e l'universo sociale che metabolizza i riflessi di senso della ricerca e li struttura in modelli valutativi e orientativi. La condizione di necessità che conduce il paziente nell'universo medico e nella sua nuova prospettiva *genetica*, così come la scelta motivata da necessità o da altre forme di interesse che conduce nello spazio della ricerca biomedica una persona nel ruolo di soggetto della ricerca, rappresentano chiavi di lettura essenziale ad estrinsecare un'accezione fondamentale dell'essere persona in una società *post-genomica*: i diritti di queste connessi a questi ruoli sociali assumono valenze più articolate nel momento in cui è previsto un accesso o un intervento diretto sulle strutture biologiche fondative. Le necessità di comunicare, di esplicitare e di recepire il consenso vanno

²¹⁸ Cfr. Ivi, p. 436 [FB, p. 417]: «il fascino dello sviluppo, del progresso e dell'evoluzione senza fine ci offre un'immagine laica della prospettiva tradizionale cristiana della *theosis* o deificazione, sia pure radicalmente trasformata e resa politeistica. Poiché questa prospettiva laica del progresso non ha nessuno scopo finale, le scelte dei futuri e delle possibili visioni dal realizzare sono molteplici. Si frammentano in opzioni diverse e incompatibili. Davanti a queste scelte, forse le più importanti per il futuro della razza umana, la morale laica in generale e la bioetica laica in particolare non possono offrire nessuna guida canonica sostanziale».

rilette in una forma parzialmente modificata, rielaborata in funzione di potenzialità fortemente invasive e di nuovi ambiti categoriali che coinvolgono l'essenza biologica stessa dell'essere umano.

In questo senso, l'universo della sperimentazione su categorie umane rappresenta per Engelhardt uno spazio esemplificativo capace di rendere la rinnovata rilevanza di taluni interrogativi e il riassetto delle procedure di *considerazione sociale* nello spazio delle persone²¹⁹. Nell'ambito della sperimentazione le persone rivestono quattro ruoli fondamentali: medici (o altre categorie dell'assistenza sanitaria), ricercatori, pazienti e soggetti della ricerca; molto spesso si verifica una sovrapposizione, fondamentale per le tensioni interne alla sperimentazione, tra i ruoli di medico e ricercatore²²⁰ da un lato e di paziente e soggetto della ricerca dall'altro. Questa situazione mette in gioco interessi eterogenei sia rispetto all'ambito medico-sperimentale, sia per ciò che concerne la condizione del paziente che è anche soggetto della ricerca. La prospettiva assume connotati ulteriormente problematici quando la sperimentazione riguarda i fondamenti genetici dell'essere umano: da un lato, l'accesso curativo ai

²¹⁹ «La ricerca fa parte integrante della medicina in quanto scienza. È una componente delle conoscenze dei professionisti della salute. Come si è già detto, le professioni che hanno a che fare con la salute operano non solo per il bene dei pazienti, ma anche per il proprio bene, se non altro nel senso che le abilità devono passare da una generazione di medici all'altra e i pazienti fungono da tramite. Come membri di professioni colte, medici e infermieri cercano, non solo di conservare le proprie competenze, ma anche di accrescerle. Per imparare cose nuove ed essere in grado di curare meglio i malati, occorre un'analisi attenta degli incontri tra professionisti della salute e pazienti. Il risultato è una situazione di tensione tra i due ruoli dei sanitari, che sono, nello stesso tempo, terapeuti e uomini di scienza. Questo conflitto è alla radice delle critiche tradizionali della sperimentazione sull'uomo», Ivi, pp. 355-356 [FB, p. 330].

²²⁰ Cfr. L. BEAUCHAMP - J. F. CHILDRESS, *op. cit.* p. 430: «la Dichiarazione di Ginevra dell'American Medical Association afferma che "la salute del mio paziente sarà il mio primo interesse", e il giuramento medico della stessa associazione richiede che "la preoccupazione per l'interesse del soggetto [della ricerca] debba sempre prevalere sull'interesse della scienza e della società". Ma questi obblighi possono essere coerentemente onorati nella ricerca che coinvolge i pazienti e altri soggetti? I duplici ruoli di scienziato-ricercatore e di medico clinico spingono in diverse direzioni, presentando entrambi obblighi e interessi conflittuali. In quanto ricercatore il medico agisce per produrre conoscenza scientifica che si prevede beneficerà in futuro singoli pazienti. Come medico clinico, i contratti e i doveri inerenti all'assistenza richiedono di agire nel massimo interesse dei pazienti attuali. Entrambi i ruoli sono intesi a beneficiare il malato, ma il ruolo scientifico è diretto a sconosciuti pazienti futuri, mentre il ruolo clinico è tagliato su misura per conosciuti pazienti attuali. Di conseguenza, la responsabilità verso le future generazioni può entrare in conflitto con la dovuta attenzione verso singoli pazienti attuali».

dati genetici di una persona trova le sue motivazioni negli interessi della persona, dall'altro, l'utilizzo dei dati genetici al fine dello sviluppo della ricerca travalica gli interessi particolari del paziente e rimanda ad interessi eterogenei che toccano la sfera della professione, l'individualità del medico-ricercatore e l'orizzonte sociale nel suo insieme. La funzione assistenziale del medico si intreccia con lo sviluppo delle sue conoscenze scientifiche generando una *tensione* tra ruoli professionali al centro della quale si situa il paziente con i suoi diritti e le sue prerogative. In questa circostanza gli interrogativi riguarderanno il bilanciamento dell'autorità morale incarnata da due persone che rivestono, nella specificità della situazione, ruoli sociali e funzionali complementari, ma potenzialmente divergenti. La ricerca genetica e la sperimentazione sull'uomo nel suo insieme riguardano le persone, l'accesso ad informazioni strutturali, la considerazione di interessi particolari e lo sviluppo di capacità finalizzate all'interesse generale: in questo intreccio sono le persone, titolari delle informazioni e titolari dei saperi che rendono quelle informazioni accessibili, a costruire contesti professionali capaci di gestire le tensioni interne e i loro risvolti sociali²²¹.

²²¹ Una circostanza differente è costituita dalla sperimentazione su entità umane non personali che possono godere della *considerazione sociale* di persone; Engelhardt ritiene che «in via di principio non ci sono argomenti morali laici sostenibili né contro la sperimentazione non terapeutica sui feti né contro la fecondazione in vitro. (...) Al di fuori della credenza nella natura umana come realtà decaduta e di una visione sostanziale canonica di come si può rimediare a questo stato, l'uso della tecnologia nel programmare la nascita di bambini non può che essere considerato parte integrante dello sforzo di perseguire un mondo congeniale alle persone», H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, pp. 296-300 [FB, p. 271-272].

CAPITOLO SECONDO

Un'analisi critica della *general secular bioethics*.

I principi dell'etica laica generale in un orizzonte procedurale

«Ed ecco che invece di solidi fondamenti
capaci di tranquillizzare la coscienza dell'uomo
una volta per sempre, tu hai scelto tutto ciò
che v'è di più difforme, di più misterioso e
di più indefinito: hai scelto tutto ciò che è
superiore alle forze degli uomini e perciò
hai finito per agire come se addirittura non
li amassi affatto (...)».

(F. M. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Torino 1993, p. 340).

Par 2.1 A General secular bioethics: presupposti, coordinate e modelli applicativi.

La centralità delle persone, intese nella quadruplice accezione funzionale di entità autocoscienti, razionali, libere e morali, all'interno di società laiche pluralistiche consente la fondazione di un'autorità morale attraverso l'intersezione di un modello socio-antropologico con i parametri procedurali di uno spazio etico generale. La configurazione delle moderne società *liquide* secondo ambiti di interazione occupati casualmente da *stranieri* o da *amici* morali, entità individuali che possono dunque condividere o meno sistemi di valori e credenze particolari, determina la necessità strutturale di costruire procedure di confronto, negoziazione e mediazione fondate su un modello antropologico che esprima le funzionalità *minime* per realizzare le suddette procedure: in tal senso, la

centralità di quegli individui che Engelhardt definisce *persone in senso stretto* costituisce il presupposto implicito di un'etica procedurale che si fonda su un'antropologia funzionale *minima* che emerge da un modello di società *fluida*, pluralistica e multiculturale. È nel significato più concreto ed invasivo di una possibile *estraneità morale* che va rintracciata la cifra sociologica ed etica per riconfigurare i modelli di interazione sociale a partire da procedure *essenziali* alla pacifica coesistenza degli individui: nello spazio della *differenza* gli *stranieri morali* si incontrano sperimentando la loro *estraneità* e la conseguente necessità di definire un'architettura *minima* dei processi di interazione. Quotidianamente «(...) noi incontriamo degli stranieri morali, individui con cui non condividiamo né principi né una comune visione morale che ci consentano di risolvere le controversie morali mediante l'argomentazione razionale o l'appello a un'autorità. (...) Quando si incontrano stranieri morali, cioè persone con visioni morali diverse, l'argomentazione razionale non è in grado di appianare le divergenze»²²². Questi vincoli strutturali conducono gli *stranieri morali*, in quanto *persone in senso stretto*, a rintracciare il fondamento di un'autorità morale in procedure minime di intesa: l'estraneità delle prospettive di riferimento esclude la possibilità di ricondurre le controversie ad autorità condivise, siano esse fideistiche, ideologiche o genericamente razionali. La struttura *minima* di riferimento si configura a partire dall'assetto funzionale del modello antropologico degli stranieri morali in quanto persone: il possesso delle funzioni di autocoscienza, razionalità (in questo caso, in senso esclusivamente procedurale), libertà e moralità definisce le coordinate all'interno delle quali determinare protocolli d'intesa e accordi specifici tra individui che attraversano lo spazio *fluido* dell'*estraneità*. «In assenza di una prospettiva

²²² H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 41 [FB, p. 8].

morale già data per acquisita, gli individui entreranno in rapporto tra loro come stranieri morali destinati a sentirsi vincolati, in termini laici, solo dalle loro stesse intese esplicite o implicite»²²³. Le intese sono un prodotto diretto o indiretto delle attività *funzionali* delle persone che, in questa prospettiva, rappresentano l'unico fondamento di una possibile autorità nello spazio etico generale che accomuna gli *stranieri morali*; l'antropologia *minima* proposta da Engelhardt definisce *funzionalmente* le capacità necessarie a realizzare intese e accordi il cui nucleo procedurale costituisce la cifra dell'autorità morale laica imperniata sul concetto di persona²²⁴. L'antropologia funzionale delle persone e la loro capacità pratica di mettere in atto procedure di intesa, accordo, negoziazione e mediazione definiscono il carattere di un'etica e una bioetica *laica generale* [*general secular ethics and bioethics*] che incarna la *fluidità* delle moderne società pluralistiche e ne descrive la profonda incompatibilità con qualunque *reductio ad unum*: il *flusso* dell'*estraneità morale* che permea e pervade la nostra modernità, all'interno del quale è possibile individuare gli *arcipelaghi* dell'*amicizia morale*, è una dimensione storico-culturale che discende dalle successive frantumazioni delle potenze centripete appartenenti a strutture, sistemi, ideologie e cosmologie tradizionali. In questo divenire contestuale, la crescente consapevolezza globale dell'assenza di un centro unificante ha prodotto e continua a produrre un senso profondo di incertezza che trova ancoraggi più o meno validi nelle *isole comunitarie* che fluttuano tra sedimenti fluidi

²²³ Ivi, p. 47 [FB, p. 12-13].

²²⁴ «Questa morale laica comune per sua natura ha il proprio fondamento nelle persone intese come fonte dell'autorità morale. (...) Il fatto che l'autorità derivi dalle persone come individui non significa che tali persone debbano considerarsi nude realtà sradicate dalla storia, dal contesto morale e dalla comunità, bensì che gli individui, soli o come membri di una comunità, possono far valere la propria particolare visione dell'eccellenza umana e nello stesso tempo collaborare con gli stranieri morali che fanno parte della società più vasta», H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 22 (*Introduzione all'edizione italiana*). Cfr. anche H. T. ENGELHARDT jr. *Can there be bioethical expertise? Bioethicists as secular priest*, Bologna 2001.

di società in continuo mutamento. «La bioetica, prendendo in considerazione tali incertezze, è filosofia impegnata in uno dei suoi compiti principali: quello di aiutare una cultura a chiarire le proprie visioni della realtà e dei valori»²²⁵. In questo senso, la bioetica costruisce il proprio orizzonte speculativo nello spazio che, secondo Engelhardt, definisce il crollo delle pretese universalistiche della tradizione cristiana, delle successive promesse razionalistiche della tradizione illuministica e, più in generale, il fallimento «(...) dello sforzo di scoprire un'etica sostanziale canonica che possa essere applicata alla bioetica»²²⁶. È tra le macerie di questi sistemi, tra i frammenti delle loro promesse che attraversano l'orizzonte di una modernità scettica ed insicura, che le persone, entità morali individuali, sono chiamate a rintracciare nuovi spazi etici per una coesistenza pacifica a partire dalla libertà personale di scegliere. «Questo ruolo fondamentale della libera scelta sembra collocare l'individuo al di fuori della storia, sciogliendolo da ogni legame con la tradizione dell'Occidente cristiano. (...) Dal punto di vista spirituale e morale, il cristianesimo occidentale del nostro tempo sembra non essere in grado di convivere con il neopaganesimo emergente e con il suo politeismo di visioni morali»²²⁷. Il carattere centripeto della morale cristiana, soprattutto nella sua versione cattolica romana²²⁸, appare ad

²²⁵ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1991, p. 15.

²²⁶ ID, *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 26 (*Introduzione all'edizione italiana*).

²²⁷ Ivi, p. 17. Per una più articolata riflessione sui risvolti specifici di un'etica e una bioetica cristiana cfr. H. T. ENGELHARDT jr. *The foundations of christian bioethics*, Lisse 2000.

²²⁸ «Questo *ménage à trois* di fede, ragione e potere papale ha posto le fondamenta della bioetica contemporanea. In particolare ha creato aspettative di unità di conclusioni razionali, consenso sui doveri morali e uniformità delle regolamentazioni legali. Ha definito l'intrinseca natura del dibattito sulla politica sanitaria in Italia. (...) In fin dei conti, nella visione del cristianesimo romano la ragione, specialmente sul terreno della bioetica, era chiamata a stabilire quasi per intero il contenuto morale che ci si poteva aspettare dalla fede», Ivi, pp. 18-19. Cfr. H. T. ENGELHARDT jr. *The foundations...* cit. con particolare riferimento ai cap. IV e VIII. Si veda anche l'interpretazione critica proposta da M. ARAMINI, *Bioetica e religioni*, Milano 2007 e C. FARALLI, *Bioetica e confessioni religiose: una prospettiva laica*, in AA. VV. *Bioetica e confessioni religiose* (a cura di E. Camassa e C. Casonato), Trento 2008. Sul tema l'autore americano ritorna anche in H. T. ENGELHARDT jr. *Cerchiamo Dio e troviamo l'abisso: bioetica e teologia naturale*, in AA. VV. *Teologia e bioetica. Fondamenti e problemi di frontiera* (a cura di E. E. Shelp), Bologna 1989.

Engelhardt in stridente contrasto con le spinte centrifughe che allontanano gli individui e le società da sistemi valoriali assoluti e da criteri valutativi universalistici: l'evidente radicalità dell'assunto engelhardtiano, interpretato in maniera apodittica, assume una forma parzialmente attenuata nel momento in cui si legge la sostanziale problematicità di una proposta universalistica attraverso la tensione dialettica tra la configurazione pluralistica delle moderne società *liquide* e la fondazione essenzialmente giusnaturalistica dell'orizzonte etico del cattolicesimo romano. «Come spiegazione metafisica, la visione ebraico-cristiana offriva un unico fondamento all'esistenza della realtà, all'origine della giustificazione della morale e alla motivazione della scelta di essere morali. Il cristianesimo occidentale implicava, in particolare, la presunzione che la sua morale potesse essere conosciuta e compresa in larga misura con la sola ragione, senza il supporto della fede»²²⁹. La pretesa principale di una tale impostazione teoretica ed etica «si configura come un tentativo di imporre alla società intera la morale di una comunità particolare - cosa che implica una confusione tra comunità e società»²³⁰. Nel sottolineare la deriva universalistica di una bioetica cristiana declinata a partire dai paradigmi etici del cattolicesimo romano, Engelhardt pone con forza l'accento sulla distinzione sociologica tra società e comunità

Un'interpretazione significativa della crisi del modello cosmologico sotteso all'idea di una morale assoluta è presente in P. PIOVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari 1961 («il pensiero moderno si libera con faticosa lentezza dall'immagine di una disincarnata morale che sia strettamente a-personale, che sia indifferenziato possesso oggettivo di tutti, quasi predisposto strumento che a ognuno possa ordinare, caso per caso, la condotta dovuta, quasi cosmico archivio di risposte già pronte per l'angoscia di pur imprescindibili, individuali domande», p. 6). Cfr. anche la posizione di E. Severino che, in E. SEVERINO, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano 2008, afferma che «in una situazione in cui domina la fede nell'impossibilità di una qualsiasi verità definitiva, ciò che decide lo scontro tra le diverse fedi di cui quella fede dominante è cosciente non è la loro verità incontrovertibile - giacché esse sono fedi proprio perché non sono verità incontrovertibili - , ma è la loro forza pratica, cioè, da un lato, la loro forza di persuasione, dall'altro lato la capacità del loro contenuto di persuadere che esso consente il dominio sulle altre fedi e sul mondo» (p. 25).

²²⁹ Ivi, p. 36 [FB, p. 4].

²³⁰ Ivi, p. 21.

quale presupposto e fondamento teorico e contestuale della distinzione tra *stranieri* ed *amici morali*; i particolarismi etici, le tradizioni morali, le diverse fedi, le credenze e convinzioni personali non sono cancellate dalle moderne società laiche e pluralistiche, anzi tendono ad animare lo scenario etico globale di una variabilità sostanziale. La società si definisce nella sua valenza più ampia di spazio della differenza e dell'*estraneità* all'interno del quale gli *amici morali* formano comunità particolari più o meno ampie nelle quali condividere valori e pratiche canoniche. Ed è proprio in questo orizzonte pluralistico che per un lungo periodo la ragione, ormai svincolata dalla fede, ha incarnato l'ideale di una nuova potenza unificante e garante dell'esistenza umana: «l'Occidente è entrato nell'età moderna portando con sé robuste aspettative nei confronti della ragione. (...) Mentre si sgretolavano le radici religiose del consenso etico e metafisico, il progresso delle scienze minò la consolidata concezione del posto dell'uomo nell'universo o, meglio, nel cosmo. Anche questo progresso contribuì ad incrementare le aspettative della gente nei confronti della razionalità laica»²³¹. Il passaggio storico-culturale dalla fede in un universalismo teistico alla fiducia in un progresso razionalistico segna, secondo la ricostruzione proposta da Engelhardt, un passo importante verso la costruzione di un orizzonte di senso, esistenziale e socio-antropologico, che privilegia la dimensione laica dell'esistenza sociale. La ragione sostituì il modello escatologico cristiano con un'idea di progresso coerente con le potenzialità conoscitive degli esseri umani. «Mentre la sintesi religiosa dell'Occidente cristiano perdeva terreno, prese piede la speranza illuministica e progressista che la ragione (mediante la filosofia o, in generale, mediante la riflessione razionale) potesse far luce sulla natura della vita moralmente buona e sui criteri generali della

²³¹ Ivi, pp. 36-37 [FB, p. 4-5].

rettitudine morale al di fuori di ogni particolare narrazione morale»²³². In tal senso, il progetto illuministico, che con modalità diverse attraversa la modernità, mira, secondo Engelhardt, a sostituire il binomio grazia-ragione con la sola *argomentazione razionale* per il conseguimento di una finalità sostanzialmente convergente: la *solidità e autorità morale*²³³. Riemerge la tensione verso una *reductio ad unum* prospettata, in termini categoriali, attraverso un progetto filosofico di fondazione di criteri universalmente validi capaci di circoscrivere e stabilizzare l'orizzonte etico dell'esistenza nella misura in cui esso si lasci individuare razionalmente. Una prospettiva così configurata è destinata a scontrarsi con le potenze eterogenee del pluralismo moderno: la varietà delle visioni morali, la disarticolazione strutturale della razionalità, la varianza concettuale dei modelli filosofici descrivono con evidenza la tendenziale divergenza dell'orizzonte etico moderno da ogni forma di riduzionismo con pretese universalistiche e, in genere, da ogni riduzione sostanziale della sua variabilità. Per queste ragioni, «il fallimento del progetto illuministico di scoprire una morale sostanziale canonica è un evento di cui non deve sfuggire l'enorme importanza. Esso rappresenta il collasso della speranza filosofica occidentale di fondare l'oggettività della morale»²³⁴. Nella descrizione della crisi dell'etica cristiana e del razionalismo illuminista è sintetizzabile in maniera esemplare il crollo più ampio delle possibilità - e delle pretese - di fondare un'etica *sostanziale* universalmente valida (e dunque giustificabile intersoggettivamente), capace di veicolare una specifica visione del mondo ed un preciso sistema valoriale. «La speranza filosofica della modernità è stata quella di scoprire

²³² Ivi, p. 37 [FB, p. 4-5].

²³³ Cfr. *Ibidem*.

²³⁴ Ivi, p. 95 [FB, p. 65]. Cfr. anche H. T. ENGELHARDT jr. *Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica*, cit. pp. 20-21.

(...) una comunità generale comprendente tutte le persone. Tale comunità è stata cercata mediante la messa a punto di una morale canonica non solo procedurale, ma sostanziale, capace di vincolare anche gli stranieri morali, i membri di molteplici comunità morali diverse tra loro. L'idea era quella di scoprire una morale laica sostanziale (...) capace di imporsi a comunità caratterizzate da credenze religiose e ideologiche diverse»²³⁵. Questa speranza filosofica, identificabile in una serie di progetti di vasta portata, si è quindi costruita tra due poli di una dialettica sostanziale: da un lato il peso storico della tradizione etica cristiana, dall'altro la forza universalizzante della ragione che si proponeva come alternativa all'ormai palese moltiplicazione dei modelli di etica cristiana (in tal senso depotenziati nella loro pretesa universalistica proprio a partire dall'assenza di un'unicità di base). I tentativi di costruire un'etica *sostanziale* capace di offrire un sistema canonico di contenuti valoriali e pratici si struttura, dunque, attorno a categorie presumibilmente *laiche* come la ragione o l'umanità. Ciò che, secondo Engelhardt, rende tendenzialmente fallimentari i propositi di queste proposte etiche non è il fondamento individuato per la definizione di un'autorità morale, ma la pretesa stessa di configurare un'etica *sostanziale* universalmente valida: il carattere sostanziale di un modello etico individua contenuti valoriali e canoni operativi fondati su una precisa visione del mondo rispetto a cui la pretesa validità universale impone una applicabilità *generale* - che presuppone l'accettazione da parte di tutti della struttura e dei contenuti *sostanziali* di una particolare *visione del mondo* -. Il senso di un progetto etico *sostanziale*, sia esso di ascendenza religiosa o fondato su principi ispirati a prospettive laiche, riconduce in ogni modo ad un sistema canonico che individua i *contenuti* dell'azione morale, i parametri precisi della

²³⁵ Ivi, p. 39 [FB, p. 6].

valutazione morale e, quindi, opera quel processo di traslazione che sovrappone lo spazio comunitario allo spazio sociale con la pretesa più o meno esplicita di ridurre o, come afferma Engelhardt, di *confondere* il secondo livello ad una versione *allargata* e *generalizzata* del primo. La fragilità delle prospettive di un'etica sostanziale universalmente condivisa è evidenziata, ancor prima o parallelamente ad un'analisi filosofica, nello spazio dell'analisi sociologica, attraverso il confronto di una tale proposta con le moderne società multiculturali e pluralistiche all'interno delle quali coesistono, tra tensioni e integrazioni, prospettive etiche e progetti morali profondamente divergenti e molto spesso inconciliabili sul piano della strutturazione sostanziale dei contenuti morali. Il pluralismo etico diventa, in tal modo, l'orizzonte di senso plurimo delle società occidentali contemporanee e recupera le radici etimologiche del concetto originario di etica (radici che lo assimilano a quello di morale), intesa come l'insieme dei costumi e delle tradizioni di un popolo, in una prospettiva tutta moderna di incontro globale; le diversità culturali, in una società aperta e libera, si configurano nello spazio delle comunità di *amici morali* che agiscono in due dimensioni parallele: l'orizzonte specifico della comunità - in cui vigono regole, tradizioni e valori di quella comunità e a cui si adeguano le persone che appartengono a quel gruppo - e l'orizzonte *generale* della società in cui gli *amici morali*, appartenenti a comunità diverse, si incontrano come *stranieri morali* e, a partire dalla necessità di una *pacifica coesistenza* - necessità su cui si fonda l'esistenza stessa della società come spazio *generale* -, realizzano strategie per risolvere, o ridurre, le tensioni interne alla struttura stessa del pluralismo etico. In questa prospettiva, la società non sostituisce la comunità (così come una singola comunità non può avanzare pretese di inglobare l'intera società da un punto di vista etico), ne costituisce lo spazio per la realizzazione e il

confronto con altre realtà comunitarie; per questa ragione, la società non produce direttamente modelli etici sostanziali: essi nascono e si sviluppano all'interno delle singole comunità che ne rappresentano il valore, la portata e la giustificazione contestuale negli incontri e nelle dispute che si producono nell'orizzonte del pluralismo etico²³⁶. I modelli etici sostanziali sono, dunque, sempre espressione diretta di comunità particolari il cui scenario è una società complessa, nella cui *fluidità* i contenuti morali e i sistemi valoriali possono trovare asilo soltanto nella stabilità offerta da meccanismo comunitari dell'*amicizia morale*. L'effetto (o forse la causa) di questo duplice processo di accentramento comunitario e decentramento sociale è rintracciabile nella tendenza generale del pensiero contemporaneo ad allontanarsi «da ogni orientamento supremo, da ogni finalità ultima»²³⁷. Il *collasso delle aspettative tradizionali*²³⁸ e il *riorientamento intellettuale* sono fenomeni che caratterizzano una modernità *liquida* e definiscono il riassetto complessivo dell'etica nello spazio sociale: «di fronte al fallimento del progetto filosofico moderno di giustificare una morale sostanziale canonica o una comunità morale sostanziale in grado di vincolare tutti quanti, e a dispetto dell'incapacità degli uomini di intendere il messaggio di Dio nello stesso modo, resta la possibilità di giustificare una morale laica generale»²³⁹. Nello spazio di questa *possibile residua giustificabilità* si costruisce la proposta etica engelhardtiana che, strutturandosi a partire dalla consapevolezza dell'impossibilità di fondare un'etica *sostanziale*

²³⁶ Cfr. Ivi, p. 118 [FB, p. 84-85]: «le società di grandi dimensioni create da stranieri morali non sono in grado di fornire agli individui una comunità al cui interno essi possano scoprire la ricca trama della vita morale, comprendere la vera solidarietà e trascendere l'anomia dell'individualismo formale».

²³⁷ Ivi, p. 428 [FB, p. 411].

²³⁸ Cfr. Ivi, p. 429 [FB, p. 411-412]: «l'appello alla natura umana come guida dell'azione morale ci viene sottratto, o almeno perde molta della sua importanza, non appena ci convinciamo di non essere stati plasmati secondo un piano deliberato, ma di essere solo il prodotto delle cieche forze della mutazione, della deriva genetica e della selezione naturale».

²³⁹ Ivi, p. 440 [FB, p. 421].

canonica capace di vincolare *stranieri morali*, individua una prospettiva etica *desostanzializzata*, svuotata del carattere canonico/contenutistico e fondata su un'antropologia funzionale *minima* delle *persone in senso stretto* come garanti di un'autorità morale *generale* capace di definire i meccanismi *minimi* di coesistenza sociale e quindi di interazione tra *stranieri morali*. All'interno di un *politeismo di visioni morali sostanziali* «la riflessione morale laica può offrire la possibilità di un discorso morale laicamente autorevole e anche di una collaborazione tra stranieri morali. (...) Una bioetica laica generale (...), per essenziale e priva di contenuto che sia, è tutto ciò che si può giustificare in termini laici generali»²⁴⁰. In questo senso, la misura e la cifra della proposta etica e bioetica engelhardtiana si definiscono nell'accezione «laica generale» che l'etica stessa deve assumere per risultare giustificabile in una società di *persone* in quanto *stranieri morali*. Un'etica *laica generale* non sostituisce le convinzioni etiche *sostanziali* che uniscono *amici morali* in comunità particolari di *persone* consenzienti: in un orizzonte *laico generale*, ogni individuo, in quanto *persona*, è *cittadino di due mondi*, la comunità degli *amici morali* e la società attraversata dall'*estraneità morale*. Per questo motivo, «la morale laica offre il linguaggio essenziale della comunicazione pacifica tra stranieri morali. Contiene la struttura di discorso che può essere condivisa anche con persone lontanissime dalle nostre posizioni. È la lingua che può essere parlata sulle rovine del progetto illuministico e davanti alla tragedia della frammentazione dei valori morali»²⁴¹. Un'etica (ed una bioetica) *laica generale* si configura come espressione diretta di una grammatica morale *minima* strutturata a partire dalle *funzioni* individuali essenziali ai processi di interazione tra

²⁴⁰ Ivi, p. 46 [FB, p. 12-13].

²⁴¹ Ivi, p. 441 [FB, p. 422].

stranieri morali in un contesto pluralistico. Se le *persone in senso stretto* rappresentano, secondo la prospettiva engelhardtiana, il fondamento di un'autorità morale *minima*, un'etica *laica generale* sarà prima di tutto un'etica *delle (e per le) persone*, definita a partire dall'antropologia di base che descrive lo status di persona *tout court*; un'etica per le persone è un'etica pluralistica, costruita secondo le coordinate dell'estraneità, della varietà e della libertà.

Per comprendere le caratteristiche più specifiche dell'*etica laica generale* [*general secular ethics*] di Engelhardt è utile scomporre ed analizzare la duplice accezione della sua proposta: la *laicità*²⁴² e la dimensione *generale* della sua etica rappresentano, in relazione ai loro significati e alla loro portata, la cifra costitutiva di uno schema procedurale aperto ai meccanismi funzionali delle persone comprese nella loro strutturale complessità. La *laicità* è una dimensione aperta, attraversata da una variabilità profonda e compatibile con la pluralità di proposte *sostanziali*: nello spazio della laicità ogni proposta etica ha il suo posto e la sua giustificazione nella comunità di persone che, in maniera consapevole e consenziente, ne condividono i principi nel rispetto delle altre comunità. La misura centrale della laicità è, dunque, la pluralità: un orizzonte etico laico dovrebbe sempre parlare al plurale di fronte alla molteplicità di proposte etiche *sostanziali* laiche e religiose. La laicità, nella sua accezione *funzionale* più ampia, descrive un territorio *denucleato* all'interno del quale realizzare processi di interazione e negoziazione tra

²⁴² La prospettiva *laica* nelle sue diverse accezioni è analizzata con attenzione in C. MANCINA, *La laicità al tempo della bioetica. Tra pubblico e privato*, Bologna 2009. L'autrice propone un'interessante analisi dialettica tra *laicità militante* ed *inclusiva* nelle società multiculturali («non può stupire che la laicità, formatasi nel contesto prettamente occidentale, abbia qualche problema ad adattarsi a una situazione in cui sullo stesso campo politico insistono anche altre religioni, professate da gruppi etnici non facilmente disposti ad assimilarsi. Basti pensare che il mondo occidentale è stato caratterizzato prima da una tensione verso la separazione tra l'ambito ecclesiastico e quello politico (...), poi, dopo la fine dell'unità del mondo cristiano e l'esperienza di aspri e sanguinosi conflitti tra le diverse interpretazioni della fede cristiana, da una progressiva accettazione del pluralismo religioso e quindi della libertà religiosa», pp. 22-23). Si veda anche l'ormai classico di G. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*. Milano 2009.

persone spesso accomunate soltanto dalla reciproca estraneità: se una prospettiva etica *laica* non costruisce una sua proposta *sostanziale*, essa tenderà ad avere, appunto, questo carattere *territoriale decentrato e funzionale* ad incontri potenzialmente risolutivi della problematicità delle differenze incarnate nel pluralismo moderno. «Il nucleo centrale di un'etica laica sarà costituito da un'insieme di criteri dell'azione giusta che potranno essere stabiliti pacificamente sulla base di principi suscettibili di venire scoperti o riconosciuti da stranieri morali. Tale etica aspira, infatti, a elaborare una logica o una grammatica capace di consentire il confronto tra una pluralità di ideologie, di credenze e di bioetiche diverse. Coloro ai quali tocchi di essere pazienti o professionisti dell'assistenza sanitaria in una società comprendente pazienti, medici e infermieri appartenenti a comunità dalle fedi morali radicalmente differenti, se vorranno giustificare un punto di vista capace di abbracciare comunità dai convincimenti morali differenti, dovranno fare appello ad un'etica così intesa»²⁴³. In tal senso, un'etica, e la sua declinazione bioetica, che sia espressione diretta di una *laicità* intesa come *spazio funzionale* deve fornire gli strumenti essenziali al *confronto* delle divergenze morali: soltanto la capacità di fornire strumenti procedurali *minimi* per la realizzazione di un equo confronto tra persone che rappresentano posizioni divergenti riuscirà a giustificare l'autorità di un'etica laica. «La speranza è di trovare una struttura, una concezione o una visione morale suscettibile di essere condivisa da stranieri morali, da persone razionali in quanto tali»²⁴⁴. L'idea, che emerge dalle affermazioni di Engelhardt, di una *laicità* come *strumento funzionale al confronto* descrive i margini operativi di un modello etico che sintetizza in sé l'autorità morale delle

²⁴³ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 57 [FB, p. 35].

²⁴⁴ *Ibidem*.

persone, lo schema sociologico improntato sul binomio pluralismo/estraneità morale e le coordinate di un'antropologia *minima funzionale*: la laicità è, quindi, una *dimensione strutturale tendenzialmente neutra* che privilegia il confronto finalizzato alla pacifica coesistenza. «In termini laici generali, le ideologie particolari non saranno più avvantaggiate delle religioni particolari. La bioetica laica, inoltre, per solito delimiterà la portata delle proprie risposte, lasciando aperte zone di incertezza alquanto controverse»²⁴⁵. La carica di incertezze che può caratterizzare un approccio *laico* alle controversie morali veicola il senso profondo di *tolleranza* che deve necessariamente appartenere all'orizzonte della *laicità*: secondo Engelhardt, la *durezza del contrasto* tra un'etica (e una bioetica) vincolante per gli stranieri morali e le etiche sostanziali che possono vincolare comunità specifiche di amici morali evidenzia l'urgenza sociale e la necessità operativa di *imparare ad essere tolleranti*. «Per riuscirvi dovremo tollerare differenze morali molteplici e dissonanti, e accettare i limiti della morale laica. (...) Tollerare non significa rinunciare alla condanna morale degli atti che giudichiamo repressibili (...). Anzi, se la tolleranza ha un senso, è proprio in riferimento a ciò che l'individuo giudica sbagliato o immorale. La tolleranza ha sempre per oggetto il male, non il bene. La questione è semplicemente che ci sono molti mali contro i quali non si può giustificare laicamente l'intervento coercitivo (...)»²⁴⁶. La tolleranza, in questo senso, è la misura della distanza che separa gli *stranieri morali* e, nello stesso tempo, la prassi per bilanciare le loro visioni del mondo attraverso processi complessi di attenuazione delle tensioni; una siffatta idea della tolleranza la colloca proprio all'interno del contrasto, nello spazio più arduo della contesa, dove la tensione tra le

²⁴⁵ Ivi, p. 49 [FB, p. 14-15].

²⁴⁶ Ivi, p. 51 [FB, pp. 15-16]. Cfr. U. SCARPELLI, *op. cit.* p. 22.

posizioni assume la forma di una dicotomia tra bene e male, tra legittimo e illegittimo. In questo spazio la tolleranza opera come *strumento* della *laicità* senza imporre posizioni *sostanziali*, semplicemente misurando la legittimità e la giustificabilità delle posizioni nell'orizzonte della libertà individuale delle persone conforme al rispetto reciproco. La tolleranza, allora, assume il significato di un *confronto pacifico e neutrale* che utilizza «i limiti della ragione laica»²⁴⁷ per costruire margini significativi per una collaborazione tra *stranieri morali*, in alternativa sia alle pretese universalistiche della tradizione cristiana sia al progetto illuministico di sostituire, in qualche modo, la ragione alla grazia: la tolleranza si serve dei limiti imposti da una *ragione laica* per costruire intese tra posizioni divergenti.

Così, «quanto più si vive nell'ambiente laico e pluralista di una società cosmopolita, tanto più il tessuto della morale data per acquisita sarà un centone costruito casualmente a partire da brandelli di visioni morali diverse»²⁴⁸; in questo contesto etico va compresa, in senso pieno, la seconda accezione della bioetica engelhardtiana: la sua forma *generale*. Questa accezione rimanda direttamente alla questione della fondazione di una prospettiva etica e alla questione connessa alla possibilità di giustificare tale posizione; in senso più specifico, il carattere *generale* di una proposta etica si riferisce alla validità complessiva di quella proposta. «Il problema della portata della sua validità dipende dalla sua giustificazione, dai suoi meriti e dalla fondatezza della sua pretesa al riconoscimento degli altri. (...) Significa chiedersi se sia valida la sua

²⁴⁷ *Ibidem*; «più precisamente, questo libro [*Manuale di bioetica*, Milano 1999, *ndr*] presenta ciò che la ragione è in grado di scoprire quando evita sia di far leva sulla grazia sia di combatterla, per cercare invece di esercitare le proprie abilità prescindendo da tutti i contributi che potrebbero derivare dalla grazia stessa, dalla tradizione o da un'ideologia particolare».

²⁴⁸ Ivi, p. 55 [*FB*, p. 33-34].

pretesa al consenso delle persone in quanto tali»²⁴⁹. Fondare una prospettiva etica significa, dunque, giustificarla e conseguentemente supportarne la validità e la portata rispetto agli individui che incarnano *persone in senso stretto*. Un'etica *laica generale* si misura nella sua capacità di giustificare la pretesa di validità tra le persone a partire da una precisa collocazione pratica: è, appunto, lo spazio che una tale etica può occupare che definisce la possibilità stessa di giustificare la sua pretesa validità. Nella definizione dello spazio operativo di un'etica *laica generale* si configura la sua possibilità di giustificare il suo stesso carattere *generale* e, dunque, la sua validità come prospettiva che le persone *in senso stretto* possono utilizzare per risolvere controversie morali quando non condividono una comune etica *sostanziale*. Lo spazio di riferimento di un'etica *laica generale* è l'ambiente sociale in cui *stranieri morali*, immersi nel politeismo etico delle moderne società pluralistiche, si incontrano: in questo spazio, la portata operativa dei principi di interazione veicolati dalle particolari prospettive etiche e visioni del mondo, di cui sono portatori le persone nella loro *estraneità*, si riduce drasticamente. È nei margini di questa riduzione applicativa che si costruisce la necessità di un'etica *laica generale*: essa descrive la *grammatica minima* che permette a *stranieri morali* di costruire un orizzonte coesistenziale oltrepassando le tensioni fra i principi *sostanziali* di cui sono portatori e rintracciando proprio nello spazio della riduzione dei margini applicativi delle personali prospettive etiche un *residuo razionale minimo* che permetta di attuare a livello operativo intese e mediazioni. Il carattere *generale* dell'etica *laica* si esprime in questo *marginale residuale* che permette di costruire una *grammatica razionalmente giustificabile* essenziale all'interazione nello spazio

²⁴⁹ Ivi, p. 61 [FB, p. 38-39].

dell'*estraneità morale*; le persone *in senso stretto*, in quanto entità autocoscienti, libere e razionali, costituiscono il fondamento di questo *marginale residuale* nella misura in cui, attraverso i meccanismi *funzionali* di cui sono dotate, si muovono nella direzione di una coesistenza tendenzialmente pacifica²⁵⁰. La collocazione nell'orizzonte delle intersezioni sociali tra *stranieri morali* e il carattere *residuale*, funzionale alla costruzione di intese nelle condizioni di *estraneità morale*, rappresentano l'esplicitazione del senso *generale* dell'etica *laica* engelhardtiana nella sua prospettiva non-sostanziale e rimandano ad un aspetto fondamentale di questa proposta etica. L'intento dichiarato di Engelhardt è di fondare «un'etica laica priva di contenuto o formale»²⁵¹: il carattere *generale* è, dunque, l'espressione di questa assenza di contenuto, di questo *formalismo*, calato nello spazio delle interazioni sociali. In questo senso, un'etica laica è *generale* quando riesce a configurarsi come etica *formale* a partire dal *residuo razionale minimo* che, avanzando una pretesa di validità per le persone e risultando giustificabile in termini *laici*, permette il confronto tra *stranieri* nell'orizzonte sociale. Il *formalismo*, che definisce *razionalmente* le interazioni tra *stranieri morali* in un orizzonte sociale operativo, si definisce nella modalità generale della *procedura*. Ciò che resta agli *stranieri morali*, quando si trovano nelle condizioni di non poter utilizzare in maniera condivisa i principi delle

²⁵⁰ Cfr. Ivi, p. 23; «(...) con una morale capace di trarre le proprie energie da visioni morali particolari, si riuscirà a tutelare lo spazio morale necessario al fiorire di scelte libere e responsabili e alla pacifica convivenza di comunità morali diverse».

²⁵¹ Ivi, p. 25. Sul carattere formale dell'etica laica generale il riferimento a Kant sembra obbligato; in verità Engelhardt dedica un paragrafo proprio a *come Kant ha introdotto surrettiziamente un contenuto nelle sue conclusioni morali*: «Kant cerca di dare un contenuto all'etica mediante argomenti il cui successo dipende 1) dalla mancata distinzione tra libertà come valore e libertà come vincolo collaterale (...) e 2) dall'appello a una forma di contraddizione che può chiamarsi contraddizione del volere. (...) Quanto al primo punto, il principio kantiano del rispetto della legge morale da lui formulata non comporta semplicemente il divieto di agire contro le persone senza il loro consenso, ma afferma la libertà come valore fondamentale, quindi va al di là della portata effettiva dei suoi argomenti. Per giungere a tanto, l'argomento di Kant implica l'appello a un particolare senso morale. Ed è proprio perché lo implica, che Kant non ammette il suicidio (...)», Ivi, p. 123.

reciproche etiche sostanziali, è «(...) una morale procedurale capace di vincolare gli individui e di fondare una bioetica procedurale»²⁵². Un'etica *laica generale* è essenzialmente un'etica *procedurale*, che non offre contenuti sostanziali, non definisce valori specifici, ma si limita, nella misura del *residuo razionale minimo* che può accomunare *stranieri morali* nell'orizzonte di una pacifica coesistenza, ad indicare procedure *generali* giustificabili razionalmente che possono orientare le interazioni sociali tra le persone. Il senso *generale* di un'etica *laica* si definisce nello spazio vuoto della procedura intesa come schema razionale *vincolante*, operante nelle controversie in cui il pluralismo morale impedirebbe un utilizzo diretto e funzionale dei principi *sostanziali*: il carattere procedurale descrive quell'assenza di contenuto che permette, in termini operativi, ad uno schema *minimo* di valere per tutti gli individui autocoscienti e razionali che si orientano alla risoluzione di controversie morali senza un ricorso diretto o indiretto alla forza. Le indicazioni procedurali *laiche* proposte da Engelhardt determinano un assetto aperto e variabile dello schema di base che individua forme possibili di intesa, negoziazione e mediazione tra *stranieri morali* secondo coordinate di intesa che fanno esplicito riferimento alla quadruplice dimensione funzionale delle persone (autocoscienza, razionalità, libertà e moralità). Lo schema *minimo* proposto dal modello procedurale si costruisce a partire dal carattere strutturale della persona che, in tal senso, è il fondamento dell'autorità morale *minima* ed è il riferimento operativo della procedura etica stessa. È in questa corrispondenza che si definisce la validità dell'etica procedurale per le persone: un'etica *laica generale* determina uno schema procedurale che si fonda sul *rispetto* della persona in quanto ente dotato di *funzionalità specifiche* - ossia sul rispetto di quelle *funzioni* che definiscono *in senso*

²⁵² Ivi, p. 47 [FB, p. 13].

stretto lo status di persona -. Il *rispetto reciproco* (e dunque la capacità delle persone di rispettarci reciprocamente) rappresenta la cifra profonda del *residuo razionale* che fonda la proposta procedurale engelhardtiana. Le differenze che possono separare le persone, a partire dalla varietà di visioni morali²⁵³, non cancellano il *residuo razionale* che accomuna gli individui autocoscienti, razionali e liberi e che quindi permette di fondare, proprio sulla base di quell'autorità che essi incarnano, una prassi operativa che vincoli le procedure di interazione secondo un'idea preliminare di rispetto, nel confronto, dell'eguale status di persone. «La morale degli stranieri morali mostra fino a che punto individui appartenenti a comunità morali diverse possano collaborare tra loro. Mostra altresì i limiti delle loro autorità quando operano insieme»²⁵⁴.

Un'etica e una bioetica *laiche generali* non hanno la pretesa di sostituirsi e di annullare le etiche *sostanziali* che accomunano gli *amici morali*: la dimensione e le procedure *laiche generali* operano nello spazio che si interpone tra *stranieri morali*, quando questi ultimi si trovano in condizioni di regolare le proprie controversie al di fuori di strutture canoniche e quindi al di fuori di contenuti di riferimento. Un'etica *laica generale* è, dunque, strutturalmente destinata a coesistere con le etiche e le bioetiche *sostanziali*: tale coesistenza è insita nel carattere procedurale della forma generale che assume la *laicità* engelhardtiana in termini etici, ma ciò non toglie che possa (e debba) generarsi una tensione costitutiva tra i due livelli morali operativi. «Noi siamo costretti a vivere la nostra vita all'interno di due dimensioni della moralità. Da un lato siamo legati a particolari visioni (...) in quanto membri di una comunità morale reale e

²⁵³ Cfr. Ivi, p. 48 [FB, p. 14]: «al di fuori del contesto e del contenuto forniti all'interno di comunità morali particolari, le preoccupazioni tradizionali concernenti virtù e carattere diventano pressoché incomprensibili in termini laici generali. (...) Le intuizioni morali, avulse dalle visioni che le sostenevano e davano loro un senso e un significato, persistono come pregiudizi, come incerti sentimenti, come tabù e come intuizioni morali isolate».

²⁵⁴ Ivi, p. 119 [FB, p. 102-103].

concreta, ossia in quanto buoni battisti, indù, ortodossi, cattolici e ebrei. Ma poiché la nostra comunità non comprende tutti, ci tocca entrare in contatto con gli altri nel rispetto dei vincoli di una morale laica pluralistica. Se il contatto con la morale laica pluralistica avviene solo quando ci si spinge fino al confine della propria enclave morale pacificamente stabilita (...), riconoscere i vincoli morali laici significa rinunciare a imporre la propria concezione oltre quel confine e aspettarsi analoga tolleranza verso il proprio modo di vivere»²⁵⁵. La tensione si genera lungo i margini sfumati di questo confine che separa il livello di competenza di un'etica particolare dallo spazio sociale in cui, agendo individui *estranei* gli uni agli altri, si applicano le procedure dell'etica *laica generale*. Ogni persona, appartenente ad una comunità specifica, con una visione morale particolare, si avvicina a questo confine portando con sé il bagaglio morale delle sue credenze o ideologie, le quali risultano evidentemente in una condizione potenzialmente conflittuale rispetto alle credenze o ideologie di un *estraneo* nei confronti del quale ci troviamo nella condizione di dover realizzare una pacifica intesa. La tensione che si può generare è, quindi, una *tensione di soglia* che descrive la tendenza dei contenuti *sostanziali* ad oltrepassare la struttura *liminale* dello spazio *laico generale*. Dunque, «tra l'etica laica generale, che offre una procedura, e l'etica o la bioetica di comunità morali particolari, che offrono un contenuto - o, se si preferisce, tra un'etica concettualmente imperniata sul rispetto della libertà degli agenti morali come fonte del consenso o dell'autorità morale laica, e l'etica e la bioetica concretamente imperniate sul perseguimento di beni particolari e sul rispetto di obblighi comprensibili solo all'interno di particolari visioni morali - può esserci

²⁵⁵ Ivi, p. 441 [FB, p. 422].

tensione»²⁵⁶. Engelhardt è pienamente consapevole che la dimensione morale che realmente riempie e condiziona la vita di una persona è connessa ad una specifica morale *sostanziale* con i suoi valori, i suoi obblighi, le sue convinzioni e le sue procedure²⁵⁷: un'etica *laica generale* non può sostituire le convinzioni morali di una persona, né ha la struttura per proporre contenuti alternativi a quelli di cui è portatrice una particolare morale *sostanziale*. Un'etica *laica generale* è *funzionale* alla risoluzione di conflitti morali quando manca un spazio morale *sostanziale* condiviso: essa non guida le vite individuali delle persone o delle comunità a cui appartengono, né ha la pretesa di farlo. Un'etica *formale* si colloca in quello spazio di confine che segna la frontiera tra la morale *sostanziale* di un individuo e della sua comunità di *amici morali* e la società pluralistica nel cui *flusso* strutturale si situano altri individui ed altre comunità con visioni *sostanziali* alternative, contrastanti e conflittuali. In questo senso, la tensione tra un'etica *laica generale* e le comunità di *amici morale* è un tratto essenziale della dimensione *laica generale*, appartiene alla sua struttura e alla sua funzione di mediazione e di limite tra comunità e spazio sociale condiviso. È una tensione strutturale, dunque, che si definisce nella piena consapevolezza che «è all'interno delle comunità, non nelle grandi società politiche, che l'individuo avverte il proprio radicamento in una matrice di contenuti e strutture morali. È all'interno di una particolare comunità morale che la vita della persona trova il proprio significato e la propria concreta

²⁵⁶ Ivi, p. 111 [FB, p. 78].

²⁵⁷ Cfr. Ivi, p. 112 [FB, p. 79]: «in realtà, quando si affrontano problemi concreti di assistenza sanitaria, si scopre che la morale vissuta di molti è estremamente lontana dalla posizione professata o preannunciata dal particolare gruppo ideologico o religioso di appartenenza. (...) Così può essere utile distinguere le bioetiche sostanziali in due classi: 1) quelle che poggiano su una morale che impone un impegno assoluto e 2) quelle che semplicemente offrono una visione sostanziale, comunque accomodante, della vita, del dolore e dell'assistenza sanitaria, e che suggeriscono il grado in cui i singoli individui sono legati alla loro morale».

direzione morale»²⁵⁸. Un'etica *laica generale* non risponde a domande sul senso e sul significato dell'esistenza, sui contenuti del bene e sulla direzione delle nostre scelte: di fronte a queste domande la laicità generale resta in silenzio. Soltanto l'appartenenza ad un orizzonte morale comunitario con dei contenuti specifici può dare delle risposte più o meno precise a questi interrogativi e soltanto le persone, nella loro libertà e autocoscienza, possono scegliere la morale *sostanziale* che ritengono più affine, più coerente e più valida sul piano delle scelte personali e dell'organizzazione complessiva dell'esistenza. Il *residuo razionale minimo*, che può veicolare le interazioni tra *stranieri morali*, attraversa trasversalmente il piano delle scelte personali (nella loro forma di appartenenza comunitaria) e definisce i confini *fluidi* tra una prospettiva etica *generale* e modelli morali *sostanziali*. In questo attraversamento, inoltre, si costruisce il significato e la portata *generali* di quella *tolleranza* intercomunitaria che definisce un'ulteriore accezione di un'etica *laica pluralistica*. Quindi, «quella a cui approdiamo è concezione dialettica della natura dell'etica e della bioetica. Da un lato ci tocca riconoscere una struttura o una grammatica laica universale, ancorché solo formale, dell'etica e della bioetica, dall'altro non possiamo disconoscere nemmeno una pluralità di punti di vista morali concreti e di bioetiche sostanziali. Sebbene dal punto di vista della morale laica generale il contenuto delle etiche e delle bioetiche particolari sia irrimediabilmente soggettivo e relativo, esiste anche una morale laicamente oggettiva e, in questo senso, intersoggettiva»²⁵⁹.

²⁵⁸ Ivi, p. 106 [FB, p. 74].

²⁵⁹ Ivi, p. 110 [FB, p. 77-78].

Par 2.2 Alla ricerca dell'obiettività. Percorsi analitici e interrogativi etici.

In una società laica pluralistica, la ricerca, l'individuazione e la fondazione di criteri *generali* per la lode ed il biasimo costituiscono il nucleo centrale dell'intera indagine etica: l'impianto complessivo di una prospettiva etica si giustifica a partire dalla capacità che le sue categorie hanno di definire e fondare criteri *generali* per una prassi etica condivisibile in una comunità morale *pacifica*. In questa prospettiva, la giustificazione di criteri etici comuni all'interno di una comunità morale *particolare* si definisce nello spazio concettuale dell'individuazione e della fondazione di categorie *sostanziali* capaci di essere condivise da persone *in senso stretto* che liberamente le eleggono a criteri per la lode e il biasimo. In forma essenzialmente differente, invece, si definiscono i criteri per la lode ed il biasimo in un orizzonte *laico generale*: il carattere *formale e procedurale* che si impone ad un'etica *generale*, determinandone l'assenza di contenuti, implica una giustificazione a partire dalla capacità delle procedure stesse di poter valere come criteri *generali* condivisibili per la definizione della lode e del biasimo in uno spazio sociale pluralistico. «Questa visione dell'etica e della bioetica (...) va riconosciuta come la scoperta di una condizione trascendentale, e di una condizione necessaria alla possibilità di una sfera generale della vita umana e della vita delle persone in generale. È la scoperta della grammatica minima implicita nel parlare razionalmente di biasimo e di lode con stranieri morali, e nella costituzione di un insieme particolare di valori e impegni morali facendo leva su un'autorità e non sulla forza»²⁶⁰. La possibilità di giustificare criteri *generali* per la lode e il biasimo in una prospettiva di *estraneità morale* è funzionale, secondo Engelhardt, alla fondazione di un'autorità morale a partire dal *residuo razionale comune* che definisce lo status delle

²⁶⁰ Ivi, p. 101 [FB, p. 70].

persone *in senso stretto*; le coordinate generali di una *grammatica minima* in cui si iscrivano lode e biasimo, in uno spazio sociale occupato da *stranieri morali*, sono il risultato di un modello antropologico che individua lo schema generale di un insieme di procedure la cui giustificazione è determinata dalla sua stessa capacità di riferirsi alla *struttura razionale minima* delle persone. La possibilità di individuazione di criteri relativi al biasimo e alla lode tra *stranieri morali* descrive l'orizzonte concettuale e procedurale alternativo all'utilizzo, diretto o indiretto, della forza per la risoluzione di controversie morali: il *piano di immanenza* e di *sviluppo* di un'etica *laica generale* è definito dall'idea di una comunità *generale pacifica*, una comunità che non condivide principi e valori morali *sostanziali*, ma che ha l'interesse ad una risoluzione pacifica delle dispute morali, in una prospettiva in grado di articolarsi secondo la struttura funzionale dello status di persona, evitando l'uso della forza e della coercizione come strumento risolutivo primario. La tensione verso una struttura comunitaria *pacifica* capace di attraversare, in termini progettuali e procedurali, il piano del pluralismo sociale delinea un sistema aperto di criteri per la lode ed il biasimo, un sistema valutativo determinato dal duplice presupposto del rifiuto della forza e della necessità di risoluzioni pacifiche in merito alle controversie morali nell'orizzonte del pluralismo contemporaneo.

La necessità di definire criteri *generali* per la lode ed il biasimo conduce in maniera esplicita alla «ricerca di una risposta priva di punti deboli»²⁶¹ e, quindi, ad un'ipotesi di *perfezione* nell'ordine conoscitivo della morale²⁶²: è la questione dell'*obiettività* etica che impone una valutazione

²⁶¹ Ivi, p. 57 [FB, p. 35].

²⁶² Cfr. *Ibidem*, la prospettiva del *perfetto conoscitore*: «idealmente e tradizionalmente questa posizione è sempre stata identificata con il punto di vista del creatore, di Dio. Dio (che conosce ogni cosa perfettamente, senza parzialità e pregiudizi) sarebbe in grado di fornire la migliore delle risposte».

diretta dei criteri a partire dalla loro giustificazione in un contesto pluralistico *generale*. L'analisi engelhardtiana muove dalla considerazione della strutturale *difettività* dei meccanismi morali di configurazione della dialettica sull'obiettività: «di conseguenza vi è un generale disaccordo sia sulle domande perfette sia sulle loro perfette risposte»²⁶³, il che comporta una varietà di modelli e una varietà di criteri e di procedure per la definizione di valori che veicolano la lode ed il biasimo. La crisi del modello *monoteistico*, che ha attraversato - declinato in forme diverse - la storia dell'Occidente cristiano, non ha impedito la ricostruzione di ipotesi legate all'idea centrale che ci sia «un solo punto di vista, assumendo il quale è possibile dare una spiegazione concreta della conoscenza e dell'etica»²⁶⁴; l'orizzonte *laico* delle società pluralistiche ha, però, prodotto reazioni specifiche a questa pretesa *monistica* attraverso approcci analitici che spesso, più che rintracciare la chiave interpretativa del sistema, ne hanno decostruito la struttura in un rinnovato *politeismo* (che rappresenta l'esito paradossale della tensione *universalistica* interna al sistema). In verità, la tendenza alla configurazione unitaria della morale, all'interno di un unico punto di vista, non è stata una prerogativa del pensiero religioso, ma ha coinvolto in profondità anche il pensiero laico moderno, ragion per cui la crisi del modello *monoteistico* ha segnato una svolta concreta non soltanto per le pretese delle prospettive religiose, ma anche per le aspettative *generali* dell'orizzonte laico nel suo insieme. In ogni caso, l'aspetto critico preminente per la riflessione contemporanea resta la necessità e la possibilità di fondare e di giustificare un punto di vista morale specifico: il carattere *difettivo* e apparentemente *arbitrario* dei molteplici punti di vista morali che compongono lo scenario sociale -

²⁶³ Ivi, p. 58 [FB, p. 36].

²⁶⁴ *Ibidem*.

espressione evidente della diversità culturale - impone criteri analitici e valutativi sempre più articolati per l'individuazione di un modello di *obiettività etica*. La *giustificazione* e la *fondazione* di un sistema *generale* di criteri morali applicabili all'esperienza concreta delle persone definiscono il senso complessivo del tentativo di costruire uno spazio valutativo *obiettivo* capace di valere trasversalmente rispetto alle particolari convinzioni e credenze personali. Dunque, «com'è possibile dimostrare che la morale in generale e la bioetica in particolare sono qualcosa di più che semplici questioni di gusto? Per cominciare, occorrerà distinguere tra loro tre questioni: 1) quella della genesi di una prospettiva morale, 2) quella della sua giustificazione e 3) quella del fondamento della motivazione razionale ad agire moralmente»²⁶⁵. La genesi è rintracciabile nei processi storici, culturali e sociali che hanno prodotto un particolare sistema di criteri e che, in una certa misura, ne rendono conto sul piano della caratterizzazione strutturale e pratica: in tal senso, la genesi di una prospettiva morale aiuta a comprendere non soltanto il nucleo valoriale, ma anche le variabili e le sfumature sostanziali che emergono dalla prassi diretta. Ma rispetto ad una proposta etica, «il problema della portata della sua validità dipende dalla sua giustificazione, dai suoi meriti e dalla fondatezza della sua pretesa al riconoscimento degli altri. Per la morale, come per la scienza, cercare la giustificazione di un'attività o di una pratica significa chiedersi se sia valida la sua pretesa al consenso delle persone in quanto tali»²⁶⁶. La giustificazione prevede la capacità di dimostrare la legittimità della pretesa di una prospettiva morale di valere per le persone e quindi di potersi attendere il loro consenso a partire dal carattere *razionale* (nella misura *residuale* della

²⁶⁵ Ivi, p. 61 [FB, p. 38].

²⁶⁶ *Ibidem*.

razionalità personale) della sua validità *generale*. Giustificare, in altri termini, vuol dire fondare *razionalmente* un criterio di validità *generale*, che non prevede necessariamente il raggiungimento di un'*obiettività assoluta*; in ultima istanza, servono criteri specifici per guidare le nostre azioni nello spazio dialettico della lode e del biasimo, nel doppio orizzonte della comunità *particolare* di appartenenza e nello spazio sociale in cui possiamo incrociare *stranieri morali*. In questa ricerca, che essa sia rivolta alla dimostrazione della validità *generale* di un'etica *sostanziale* o alla legittimazione di un'etica *laica generale e formale*, la possibilità di giustificare e fondare il *telos* della ricerca è direttamente e imprescindibilmente legata alla portata *intersoggettiva* dei criteri e alla strutturale *intersoggettività* delle pretese di validità. «La morale deve essere un'impresa potenzialmente intersoggettiva, perché diversamente non fornirebbe alcun criterio laico che consenta agli agenti morali di classificare come giuste o sbagliate le loro azioni. (...) La questione è se qualcuna delle opinioni in campo sia corretta e se, quindi, gli altri agenti morali siano tenuti a farla propria»²⁶⁷. C'è, dunque, la necessità di costruire un sistema valido di punti di riferimento capaci di valere *intersoggettivamente* e fondati su giustificate basi *razionali*: si tratta, in sostanza, di costruire una teoria e una prassi (o anche una prospettiva pratica capace di autofondazione) in grado di definire coordinate condivisibili per entità autocoscienti, libere e razionali, nella misura in cui queste entità, valutando il carattere lodevole e biasimevole delle azioni, si configurano come agenti morali.

²⁶⁷ Ivi, p. 63 [FB, p. 40]; «nella costruzione della morale e della bioetica i punti di riferimento disponibili sono 1) i vincoli formali razionali rappresentati dal divieto delle contraddizioni e 2) i vincoli condizionali rappresentati dal fatto che, nella misura in cui certi fini vengano giudicati condizionatamente o assolutamente obbligatori, devono essere abbracciati anche i mezzi che ne consentono il conseguimento. La domanda è: è possibile rinvenire ulteriori punti di riferimento?».

Nel suo tentativo di analizzare le pretese dell'etica ad una forma più o meno compiuta di *obiettività* e, quindi, ad una validità *intersoggettiva* legittimata da una fondazione condivisibile da persone *in senso stretto*, Engelhardt prova ad individuare schematicamente i principali criteri utilizzati nei processi di fondazione e sistematizzazione delle prospettive etiche e bioetiche. Essi «(...) possono essere cercati 1) nel contenuto delle stesse asserzioni etiche, nelle intuizioni, in ciò che sembra mostrarsi come autoevidentemente giusto o sbagliato, o almeno 2) nello studio di casi esemplari; 3) nelle conseguenze delle scelte morali; 4) nella nozione di scelta equanime, nell'ideale dell'osservatore imparziale o di un gruppo di contraenti imparziali; 5) nell'idea di scelta o di discorso morale razionale; 6) nell'interpretazione dei problemi dell'interazione sociale in termini di teoria dei giochi (o di dilemma del prigioniero); 7) nelle caratteristiche della realtà o della natura; 8) in un appello a principi di medio livello; 9) in qualche punto di riferimento morale capace di orientare in modo canonico le scelte morali. In termini più generali, un criterio può essere cercato nel contenuto del pensiero morale (...), nella forma del ragionamento morale (...) o in qualche realtà oggettiva esterna (...)»²⁶⁸. Ognuno di questi criteri presenta, secondo Engelhardt, un livello pressappoco equivalente - o almeno con ampi margini di affinità - di *difettività* e di problematicità in relazione alle sue pretese di fondare una proposta etica *sostanziale* capace di valere in termini *generali* in una prospettiva *intersoggettiva*. I diversi modelli categoriali, che Engelhardt riconduce in maniera diretta alle proposte di autori specifici, rientrano in forma diretta o indiretta nello spazio teorico e concettuale della riflessione

²⁶⁸ Ivi, pp. 64-65 [FB, p. 41-42]: «questi tentativi pongono inevitabilmente problemi insuperabili, perché 1) un appello ad un particolare contenuto morale incorre in una *petitio principii*, in quanto dà per dimostrati i criteri sulla cui base dovrebbe essere selezionato il contenuto, 2) un appello a una struttura formale non fornisce alcun contenuto morale e quindi nessuna guida morale sostanziale, e 3) un appello ad una realtà esterna mostrerà ciò che è; non potrà dirci né ciò che deve essere né come va giudicato ciò che è».

etica *laica*, ma risultano - nell'interpretazione critica che ne dà l'autore americano - viziati o compromessi da alcune criticità o incrinature di fondo; tutti gli approcci analizzati tendono a presupporre un preciso *contenuto morale* che dovrebbe, invece, costituire l'oggetto di dimostrazione e di giustificazione, rivelandosi, in tal senso, *espedienti espositivi* «per l'esplicitazione delle implicazioni di una particolare visione morale»²⁶⁹. Il presupposto di una *guida morale canonica* determina, nella prospettiva analitica engelhardtiana, il tendenziale fallimento di tutti i tentativi di fondazione di un'etica laica capace di valere intersoggettivamente. La *petitio principii* o la *regressione all'infinito* rischiano di risultare gli esiti più probabili di ogni tentativo di definizione di un'etica *canonica* configurata attorno a *contenuti sostanziali*²⁷⁰ e priva di un'autorità morale condivisibile da *stranieri morali*. Ciò significa che «una morale non può avere un contenuto, se non a condizione di essere particolare»²⁷¹, quindi, «date queste difficoltà, di nessuna visione morale o bioetica particolare si può dimostrare, in termini laici generali, che è migliore di un'altra qualsiasi»²⁷².

La prima proposta analizzata da Engelhardt è quella *intuizionista*: «si tratta, per esempio, di impegnarsi a intuire criteri morali, precetti morali sostanziali, obblighi o diritti, seguendo una certa disciplina intellettuale»²⁷³. Questa prospettiva presenta, sin dalla prima analisi, evidenti problemi di selezione delle intuizioni valide e, quindi, di definizione di criteri per la valutazione delle intuizioni stesse; il ricorso a

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ Cfr. Ivi, p. 86 [FB, p. 58-59]: «gli approcci teorici non possono fornire una guida morale sostanziale se non a condizione di essere già stati equipaggiati di una particolare sostanza morale. (...) Una prospettiva morale teorica inevitabilmente o dà per dimostrato un contenuto morale che non ha dimostrato (...) o non offre nessuna guida sostanziale. Ogni tentativo di giustificare una particolare visione morale presuppone esattamente quello che cerca di stabilire sicché l'argomentazione teorica in campo morale non giustifica nulla, ma ha tutt'al più un valore espositivo».

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ Ivi, p. 66 [FB, p. 42].

strategie di strutturazione che fanno riferimento al modello dell'*equilibrio riflessivo* e, quindi, a criteri di priorità, così come l'idea di affidarsi alla *maggioranza* delle proprie intuizioni determinano un'evidente debolezza della proposta *intuizionista* e una pregiudiziale autoreferenzialità. «L'appello alle intuizioni non è in grado di offrire una soluzione soddisfacente al problema di dirimere le controversie morali, perché a ogni intuizione se ne può contrapporre un'altra di segno opposto. In presenza di intuizioni confliggenti, l'appello alle intuizioni non è mai conclusivo»²⁷⁴. Un'altra prospettiva, alternativa a quella intuizionista, è la *casistica*, ossia il riferimento ad un sistema di *casi* ad hoc per la risoluzione delle controversie etiche. In realtà, secondo Engelhardt, la *casistica* presuppone sempre «un quadro di riferimento che va oltre i casi stessi»²⁷⁵; ciò implica che l'utilizzo del sistema dei *casi* può funzionare perfettamente tra *amici morali* che riconoscono l'evidenza e l'esemplarità dei casi proprio a partire dalla condivisione di un sostrato *sostanziale* comune che rappresenta il fondamento stesso del sistema della *casistica*. I problemi nascono quando ad incontrarsi sono *stranieri morali* e quando il sostrato dell'incontro è una società *liquida* pluralistica in cui gli appelli alla moralità e alla correttezza si moltiplicano all'interno di una tensione costante. In questa circostanza l'*esemplarità del caso* è incrinata dalla mancanza di un orizzonte di senso *sostanziale* condiviso: ciò che è *esemplare* per una persona potrebbe non esserlo per un'altra. Una terza via, oltre *intuizionismo* e *casistica*, è rappresentata dal *confronto* tra le *conseguenze* dei sistemi morali che guidano le scelte personali. «Ma come paragonare i pregi dei sistemi alternativi senza appellarsi ad una teoria

²⁷⁴ Ivi, p. 67 [FB, p. 43].

²⁷⁵ Ivi, p. 68 [FB, p. 43-44]. Cfr. anche H. T. ENGELHARDT jr. *Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica*, cit. pp. 21-22, in cui si fa riferimento al testo di A. JONSEN - S. TOULMIN, *The abuse of casuistry*, Berkeley 1988.

morale di fondo che ci permetta di valutare i loro meriti relativi? (...) Non si può decidere sulla base delle sole conseguenze, giacché una procedura simile rappresenterebbe una *petitio principii*. Occorre sapere come classificare o comparare le conseguenze, anche come classificare o comparare conseguenze presenti e conseguenze future»²⁷⁶. In pratica, occorrerebbe possedere ciò che si sta cercando di fondare, ossia una teoria che permetta di vagliare tra le conseguenze e capace di descrivere parametri validi tra *stranieri morali*. La classificazione delle conseguenze presuppone già il possesso di una visione del bene e di una generale *visione del mondo* che definisca i criteri per l'analisi degli *esiti* delle azioni: «l'etica consequenzialistica presuppone un'etica non consequenzialistica»²⁷⁷.

Il quarto modello analizzato da Engelhardt è quello della *scelta ipotetica*: esso può essere declinato nella forma dell'*osservatore disinteressato*²⁷⁸ che dovrebbe scegliere secondo un'ottica razionale, moralmente disinteressata. «Ma se sarà totalmente disinteressato sotto il profilo morale, come potrà assolvere il compito di identificare esiti moralmente preferibili o giusti? (...) All'osservatore imparziale si deve imputare un senso morale particolare. Ma la questione che stiamo dibattendo è precisamente quella di vedere in che modo si possa stabilire la preferibilità di una visione o di un senso morale particolare e dell'ordinamento gerarchico dei beni che esso garantirebbe»²⁷⁹. In altre parole, la capacità di discernere *razionalmente* e, quindi, in maniera *imparziale* e *disinteressata* tra opzioni morali presuppone una particolare

²⁷⁶ Ivi, pp. 70-71 [FB, p. 46].

²⁷⁷ Ivi, p. 71 [FB, p. 46-47].

²⁷⁸ Il riferimento è alle proposte di R. FIRTH, *Ethical absolutism and the ideal observer*, in "Philosophy and phenomenological research", 12/1952, pp. 331-341 e di R. B. BRANDT, *A theory of the Good and the Right*, Oxford 1979.

²⁷⁹ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, pp. 74-75 [FB, p. 49].

visione del mondo attraverso la quale l'*osservatore* o il *contraente ideale* dovrebbe in qualche modo orientare e determinare la propria scelta (selezionando alcuni criteri piuttosto che altri oppure costruendo un ordine di preminenza valoriale). Un posto specifico, in questa interpretazione critica del modello dell'*osservatore imparziale*, è occupato dal confronto con la *teoria della giustizia* di John Rawls. Punto di partenza di questa proposta teorica è, come dice lo stesso Rawls, la *generalizzazione* e la maggiore *astrazione* della teoria tradizionale del *contratto sociale* proposta da Locke, Rousseau e Kant²⁸⁰. «Il patto di società è sostituito da una situazione iniziale che incorpora determinati vincoli procedurali su argomenti il cui scopo è di condurre ad un accordo originario sui principi di giustizia»²⁸¹. L'autore pone la propria attenzione su un settore specifico del campo semantico della giustizia: la *giustizia sociale*, intesa come distribuzione di diritti e doveri, di vantaggi e oneri, rappresenta lo spazio concettuale privilegiato nella riflessione di Rawls²⁸², il quale ritiene che «l'oggetto principale della giustizia è la struttura di base della società, o più esattamente il modo in cui le maggiori istituzioni sociali distribuiscono i doveri e i diritti fondamentali e determinano la suddivisione dei benefici della cooperazione sociale»²⁸³. I principi che determinano i livelli e le procedure di distribuzione nella *struttura di base della società* sono il prodotto di una *situazione di partenza* all'interno della quale si stabiliscono i meccanismi distributivi e rispetto a cui tendono ad influire condizioni specifiche di ineguaglianza. Tutta la riflessione di Rawls si struttura a partire da un approccio *ideale* orientato

²⁸⁰ Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Milano 2010, p. 18.

²⁸¹ Ivi, p. 25.

²⁸² Cfr. Ivi, p. 27: «in mezzo a individui che hanno scopi e finalità diverse, una concezione condivisa di giustizia stabilisce legami di convivenza civile; il generale desiderio di giustizia limita la ricerca di altri obiettivi. Si può pensare che una pubblica concezione di giustizia costituisca lo statuto fondamentale di un'associazione umana bene-ordinata».

²⁸³ Ivi, p. 28.

ad un modello di *equità* sociale²⁸⁴: l'idea di fondo è che i principi di giustizia sociale siano il risultato di un accordo *equamente* contrattato tra individui razionali in condizioni di *simmetria* relazionale. In una prospettiva *ideale*, questo accordo, per garantire un'*effettiva* simmetria relazionale, dovrebbe realizzarsi all'interno di una particolare *posizione originaria*; il concetto di *posizione originaria* definisce «l'appropriato *status quo* iniziale che garantisce l'equità degli accordi fondamentali in esso raggiunti. (...) Sembra quindi ragionevole e generalmente accettabile che nessuno debba risultare avvantaggiato o svantaggiato nella scelta dei principi, a motivo del caso naturale o delle circostanze sociali. Sembra anche largamente condivisa l'impossibilità di adattare i principi alle circostanze di ogni singolo caso. Dovremmo poi assicurarci che le particolari tendenze e aspirazioni di ciascuno, e le concezioni del proprio bene che le persone hanno, non influiscano sui principi adottati. (...) Si esclude la conoscenza di quei fattori contingenti che pongono in disaccordo gli individui e che li lasciano in balia dei propri pregiudizi. In questo modo si arriva a concepire naturalmente un velo di ignoranza. (...) Sembra ragionevole supporre che le parti nella posizione originaria siano eguali»²⁸⁵. Il *velo d'ignoranza* e l'*equità* rappresentano le cifre sostanziali della *posizione originaria* concepita nella sua funzione di giustificazione dei principi di giustizia: i principi risultano giustificati nella misura in cui incarnano le scelte di individui razionali, in condizioni di *simmetria* relazionale e di assenza di conoscenze relative al proprio *status* all'interno di una particolare società. Il risultato diretto di queste premesse e di questa impostazione è l'elaborazione di due principi: «1) ogni persona ha un

²⁸⁴ Cfr. p. 31: «in queste osservazioni preliminari ho tenuto distinto il concetto di giustizia, nel senso di un equilibrio appropriato tra pretese contrastanti, da una concezione della giustizia come insieme di principi correlati che identificano le condizioni rilevanti per determinare questo equilibrio».

²⁸⁵ Ivi, pp. 38-39.

eguale diritto al più esteso schema di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile schema di libertà per gli altri; 2) le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti»²⁸⁶. Un'analisi ulteriore degli elementi che compongono le due enunciazioni alla luce dei principi di *efficienza* e *differenza* conduce ad una più precisa esplicazione del senso e del contenuto dei principi, che in tal modo possono essere esposti nella forma seguente: 1) «ogni persona ha un eguale diritto al più esteso sistema totale di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti»²⁸⁷; 2) «le ineguaglianze economiche e sociali devono essere: a) per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati, compatibilmente con il principio del giusto risparmio, e b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità»²⁸⁸. Il tema dell'equità (simmetria tra individui razionali e eguaglianza distributiva) e dell'*ignoranza* nella posizione originaria rappresentano per Engelhardt il collegamento più evidente tra la teoria e i principi rawlsiani e l'ipotesi *razionalistica* dell'*osservatore imparziale*; in tal senso, la proposta di Rawls è suscettibile, in prima istanza, della critica generica al significato dell'imparzialità dell'osservatore che, pur professando assoluto disinteresse, esprimerà nelle sue scelte (pena l'impossibilità di operare una scelta) «una visione morale particolare con

²⁸⁶ Ivi, p. 76.

²⁸⁷ Ivi, p. 247: tale enunciazione è collegata ad una precisa regola di priorità secondo cui «i principi di giustizia devono essere ordinati lessicalmente, e quindi la libertà può essere limitata solo in nome della libertà stessa. Vi sono due casi: a) una libertà meno estesa deve rafforzare il sistema totale di libertà condiviso da tutti, e b) una libertà inferiore all'eguale libertà deve essere accettabile per quei cittadini che godono di minore libertà».

²⁸⁸ Ivi, p. 294: anche in questo caso vale una regola di priorità secondo la quale «il secondo principio precede lessicalmente il principio di efficienza e quello della massimizzazione della somma dei vantaggi; l'equa opportunità precede il principio di differenza. Vi sono due casi: a) un'ineguaglianza di opportunità deve accrescere le opportunità di coloro che ne hanno di meno; b) un tasso di risparmio eccessivo deve, a conti fatti, ridurre l'onere di coloro che per esso sopportano privazioni».

altrettanto particolari implicazioni morali»²⁸⁹. L'analisi engelhardtiana, però, non si arresta alla superficie, ma si confronta con le diverse articolazioni della *teoria della giustizia come equità*²⁹⁰: secondo il bioeticista americano, «la teoria di Rawls poggia su alcune presupposizioni decisive riguardanti i contraenti razionali. Essi devono: 1) collocare la libertà al di sopra degli altri beni sociali, 2) essere riluttanti ad accettare rischi, 3) essere refrattari all'invidia, 4) essere padri di famiglia (o almeno avere la responsabilità di qualche rappresentante della generazione successiva, e 5) non assegnare un posto molto elevato a un bene come la possibilità di vivere pacificamente in uno stato di natura. Insomma, devono avere un senso morale molto particolare»²⁹¹. L'idea generale dell'*ignoranza*, così come il sistema di presupposti che devono caratterizzare la razionalità decisionale dei contraenti nella *posizione originaria*, appaiono ad Engelhardt *strategicamente* particolaristici e sostanziali, rinviando ad un *tipo* morale specifico la cui pretesa *neutralità razionale* rimane un'ipotesi da dimostrare. «Il problema è che l'appello alle teorie della scelta ipotetica (e in particolare a quella del contraente ipotetico) non è in grado di darci né una morale sostanziale laica canonica né indicazioni sostanziali canoniche (...). Da una teoria della scelta ipotetica non si possono far discendere se non quelle scelte che sono state predeterminate o preordinate mediante l'antecedente adozione di una particolare teoria parziale del bene, di un particolare senso morale, di un particolare insieme di intuizioni morali o di una specifica nozione di

²⁸⁹ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 75 [FB, p. 49].

²⁹⁰ Cfr. *Ibidem*: «egli [Rawls] quindi ci invita a immaginare un certo numero di contraenti razionali, tutti ugualmente ignoranti circa le loro future posizioni nella società, le loro risorse o abilità naturali, la loro concezione del bene, le caratteristiche peculiari della loro psicologia, le circostanze particolari della società e la stessa generazione in cui nasceranno. Secondo Rawls, tali contraenti strategicamente ignoranti, non conoscendo quale sarà la loro posizione, si accorderebbero per una distribuzione ineguale dei beni sociali principali (diversi dalla libertà) solo se una distribuzione di questo genere favorisse "il più grande beneficio dei meno avvantaggiati (...)"».

²⁹¹ Ivi, p. 76 [FB, p. 50].

razionalità morale»²⁹². In questa luce la teoria di Rawls appare come una «ricostruzione razionale del mondo morale di un esponente liberale della comunità di Cambridge, Massachusetts»²⁹³: in altri termini, la teoria della giustizia rawlsiana tende a legittimare uno specifico senso morale ritenendolo, per ragioni concettuali, più valido e più sostenibile di altri. I riferimenti strutturali alla libertà, all'uguaglianza e alla razionalità presuppongono sempre un'indicazione preliminare relativa al carattere specifico della libertà, dell'uguaglianza o della razionalità: per questa ragione fondamentale, l'appello di Rawls alla neutralità razionale appare ad Engelhardt compromesso (in termini fondativi), nella misura in cui richiede indicazioni specifiche sul *come essere neutrali* e rispetto a quali interessi. Anche l'idea più recente proposta da Rawls di un *consenso per intersezione*²⁹⁴ sembra configurarsi nella prospettiva engelhardtiana come un *espediente espositivo* che muove da una ricostruzione empirica e si focalizza su un'idea generale di *ragionevole pluralismo* (o pluralismo ragionevole), lasciando aperti interrogativi fondamentali su quale ragionevolezza o razionalità morale debba ispirare il consenso e, quindi, guidare l'intersezione. «Rawls, quando specifica la ragionevolezza, implicitamente fa appello solo a una particolare visione dell'uguaglianza tra le tante a cui avrebbe potuto richiamarsi»²⁹⁵. La prospettiva generale

²⁹² Ivi, pp. 76-77 [FB, p. 50-51].

²⁹³ Ivi, p. 76 [FB, p. 50].

²⁹⁴ Cfr. J. RAWLS, *Justice as fairness: political not metaphysical*, in "Philosophy and public affairs", 14-1985, pp. 223-251.

²⁹⁵ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 89 [FB, p. 61]: «le tesi avanzate dal Rawls più recente sull'esistenza e sul significato di un consenso per intersezione (...) non assicurano una teoria che possa pretendere l'assenso delle persone razionali in quanto tali. In primo luogo, il fatto puro e semplice della collaborazione pacifica tra individui con visioni morali diverse non presuppone e non implica una convergenza sulla visione rawlsiana di un valore politico liberale come l'uguaglianza delle opportunità. Inoltre, per giustificare una democrazia costituzionale un consenso, per intersezione o no, su una nozione come quella di uguaglianza sociale, non è nemmeno necessario. (...) Il presunto consenso per intersezione invocato da Rawls, così, è suscettibile di una ricostruzione empirica destinata a farne un sotterraneo dissenso per intersezione, in breve, il consenso per intersezione indicato da Rawls, per rappresentare un'indicazione illuminante, esige un'interpretazione normativa», Ivi, pp. 87-88.

del consenso rawlsiano, dunque, tende ad assumere la forma tradizionale di un richiamo alla *conversione* in riferimento ad una visione morale e ad una teoria del bene particolari.

La prospettiva della *neutralità razionale* riguarda anche le teorie del *discorso* come quella esposta da Jürgen Habermas in *Teoria dell'agire comunicativo*²⁹⁶. «Habermas cerca di sfuggire al fondazionalismo chiamando in causa un processo che tiene conto in modo critico di teorie e fatti psicologici e sociali. Egli, inoltre, spera di riuscire a mostrare che certi modi di vedere la realtà e la morale sono migliori di altri, semplicemente facendo leva sul fatto che il discorso implica necessariamente uno scambio di ragioni reciproco»²⁹⁷. La prospettiva di Habermas, muovendo da una *critica terapeutica* degli *autoinganni* connessi alle esperienze *soggettive*, vorrebbe condurre ad un sistema *razionale* di norme morali *laiche* che, secondo Engelhardt, «o non esistono o non possono essere verificate senza presupporre ciò di cui si discute: un particolare senso morale o una nozione di razionalità morale»²⁹⁸. Per Engelhardt non è sostenibile la fede in *una corretta argomentazione razionale* come risolutiva delle controversie morali tra *stranieri*; per questa ragione, l'*ardita* proposta habermasiana prende la forma di una «generalizzazione empirica di alto livello guidata dalle norme del discorso razionale»²⁹⁹ in cui le differenze personali sono ridimensionate nello spazio di una *razionalità* apparentemente *formale*, ma che in realtà veicola *contenuti* specifici (presupponendo già una scelta tra diverse nozioni *sostanziali* di razionalità).

²⁹⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1986.

²⁹⁷ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 80 [FB, p. 53].

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 81 [FB, p. 54].

Un'altra prospettiva etica è quella che si fonda sulla *teoria dei giochi*, ossia un'analisi dei *vincoli sociali* che è possibile porre nell'organizzazione reciprocamente rassicurante delle relazioni tra le persone: «i partecipanti (cioè i membri della società) adottano mosse e contromosse capaci di far sì che, nell'adozione delle regole della convivenza, si opti per quelle che promettono di promuovere i loro obiettivi individuali e comuni»³⁰⁰. La *teoria dei giochi* rimanda ad un'organizzazione coordinata *razionalmente* delle azioni individuali a partire da un'ipotesi di cooperazione condivisa. Per Engelhardt questa proposta presenta un difetto strutturale classico: se non vuol essere esclusivamente una strategia di rilevamento delle tendenze sociali e, quindi, indicare una strategia precisa, essa deve indicare una *comune gerarchia di valori e disvalori* e deve definire un modello comune di razionalità e di morali. Anche in questo caso, l'ipotesi di mettere d'accordo, intorno ad un modello comune di regole condivisibili, individui dotati di libertà e di visioni del mondo differenti presuppone una *particolare* concezione della loro *razionalità morale* che renda possibile una cooperazione fondata su regole *sostanziali* dell'azione individuale.

Il modello del *diritto naturale* (del *giusnaturalismo*) e dei *fatti morali* presentano, secondo Engelhardt, una premessa di fondo comune: presumono, come certezza incontrovertibile, che la realtà (o alcuni aspetti interni ad essa) sia in sé *moralmente normativa*. Il carattere *normativo* delle leggi naturali, così come il carattere *morale* di alcuni *fatti*, va dimostrato e giustificato, non soltanto presupposto come *petitio principii*. Il modello *giusnaturalista* si scontra, sia teoreticamente che praticamente, con l'*estraneità morale* che pervade le moderne società pluralistiche: la

³⁰⁰ Ivi, pp. 81-82 [FB, p. 54-55]: «in termini più generali, quanto più gli individui apprezzeranno la libertà e l'autonomia personale al di sopra degli altri beni, tanto più considereranno inaccettabili i costi in termini di libertà derivanti da una coordinazione che non incrementi la quantità di libertà»; cfr. D. GAUTHIER, *Morals by agreement*, Oxford 1986.

possibilità di desumere un modello normativo da leggi naturali - la cui unica valenza oggettiva è la *nuda* esistenza - si infrange sulla libertà *ermeneutica* e sulla varietà delle visioni del mondo capaci di legittimare concezioni morali ed interpretazioni normative profondamente divergenti. Un'analisi specifica merita il confronto dell'interpretazione critica engelhardtiana con quello che egli stesso definisce l'*appello a principi di medio livello* nella proposta teorica e pratica di Beauchamp e Childress. I due autori americani, muovendo dalla necessità di *giustificare* una teoria etica, individuano una posizione alternativa sia al *deduttivismo* sia all'*induttivismo*: il *coerentismo*, come essi definiscono questa terza via, rappresenta un modello che «non procede né dall'alto verso il basso, né dal basso verso l'alto, ma si muove in entrambe queste direzioni»³⁰¹. Secondo questa proposta, «noi partiamo da giudizi paradigmatici di giustizia ed erroneità morale, e successivamente costruiamo una teoria più generale compatibile con questi giudizi paradigmatici (in modo che essi abbiano il massimo grado di coerenza); tutte le scappatoie e tutte le forme di incoerenza rintracciate vengono eliminate. I risultanti criteri di azione vengono poi messi alla prova per vedere se anche essi producano risultati incoerenti. Se è così, allora questi criteri di azione vengono riaggiustati o rifiutati, e il procedimento ricomincia, visto che non possiamo mai presumere di aver raggiunto un equilibrio assolutamente stabile. Gli emendamenti e i riaggiustamenti avvengono per mezzo della riflessione e dell'aggiustamento dialettico (...)»³⁰². Questo metodo si fonda sul concetto rawlsiano di *equilibrio riflessivo*³⁰³ e su quello di

³⁰¹ T. L. BEAUCHAMP - J. F. CHILDRESS, *op. cit.* p. 31.

³⁰² Ivi, p. 32.

³⁰³ Cfr. Ivi, p. 33: «il cosiddetto equilibrio riflessivo ampio si verifica quando valutiamo la forza e la debolezza di tutti i giudizi morali, dei principi e delle relative teorie di sfondo plausibili. Ciò equivale a dire che noi inglobiamo la più ampia varietà possibile di convinzioni morali legittime, comprese quelle che vertono sui casi più ardui incontrati nell'esperienza. (...) Presumibilmente, attraverso questo procedimento dell'equilibrio riflessivo è possibile rendere le

giudizio ponderato; queste due categorie permettono una correzione e un adattamento continuo delle norme che sottendono l'azione e dei giudizi rispetto alla prassi, configurando uno spazio dinamico di riconversioni dialettiche. Questo approccio esprime un dinamismo strutturale che si muove tra la teoria (e i suoi principi) e l'esperienza diretta: come nel metodo induttivo, anche nel *coerentismo* i casi particolari tratti dall'esperienza diretta rappresentano il *banco di prova* delle *asserzioni teoriche embrionali*. La *coerenza*, nel suo rapporto correttivo con l'esperienza, rappresenta il criterio di partenza di questa metodologia, ma non risolve da sola il problema dell'equilibrio dinamico dei principi e della giustificazione: i *giudizi ponderati* rappresentano l'aspetto complementare della coerenza e formano con essa un criterio complesso per la giustificazione dei principi. I *giudizi ponderati* «sono consolidate convinzioni morali nel vasto mare dell'etica»³⁰⁴ e, nella prospettiva dell'*equilibrio riflessivo* e della *coerenza*, rappresentano il *materiale etico* da riplasmare, correggere e verificare. «Il coerentismo non è esaurito da una ferrea riduzione alla coerenza di un insieme qualsiasi di credenze. In etica cominciamo, come ovunque, con un insieme particolare di convinzioni - l'insieme dei giudizi ponderati (detti anche norme auto-evidenti o intuizioni plausibili) che sono inizialmente accettabili senza un sostegno argomentativo»³⁰⁵. Il riferimento iniziale ai *giudizi ponderati* presuppone, dunque, l'ammissibilità di giudizi che non vadano

teorie etiche compatibili con i giudizi ponderati, senza impegnarsi con assunti teorici controversi su ciò che è razionale o irrazionale accettare. Ovvero, è possibile prendere in considerazione i numerosi fattori della vita morale e portarli all'equilibrio senza introdurre pareri sulla razionalità o la irrazionalità delle teorie che dividono profondamente i filosofi e i teologi contemporanei».

³⁰⁴ Ivi, p. 35.

³⁰⁵ *Ibidem*: «in genere questi giudizi ponderati hanno una storia ricca di esperienze morali, che è alla base della nostra impressione che essi siano credibili e affidabili; pertanto, i giudizi ponderati non sono solo una questione di intuizione individuale. Qualsiasi certezza morale associata a queste norme è molto probabilmente derivata da credenze acquisite, collaudate e corrette nel tempo tenendo conto degli scopi cui queste norme debbono servire. La compatibilità tra queste norme iniziali è essenziale affinché esse siano ammissibili (...)».

ulteriormente giustificati, come base per la costruzione di un equilibrio coerente: questi giudizi saranno riadattati nel vaglio dell'esperienza e alla luce del criterio della *coerenza*, seguendo un duplice livello di revisione definito a partire dalle categorie della *rassomiglianza* (coerenza con il giudizio ponderato di partenza) e dell'*universalizzabilità* (la validità estesa a situazioni simili). Le strutture all'interno delle quali Beauchamp e Childress definiscono il loro sistema di principi etici sono sintetizzabili nei processi di *specificazione* e *bilanciamento*: la prima riconduce i principi ad una caratterizzazione specifica configurata nei margini della coerenza; il secondo processo «consiste nella deliberazione e nel giudizio intorno al peso relativo delle norme stesse. (...) La specificazione e il bilanciamento possono essere concepiti al meglio come approcci che si coadiuvano, come metodi o strategie che si collocano senza problemi entro il più ampio metodo della coerenza (...)»³⁰⁶. Da questa articolazione complessa emergono quattro raggruppamenti di principi: «1) rispetto dell'autonomia (norma che sancisce il rispetto per le capacità decisionali degli individui autonomi), 2) non maleficenza (norma che stabilisce di evitare di causare danno), 3) beneficenza (gruppo di norme che stabiliscono di produrre beneficio e di bilanciare i benefici rispetto ai rischi e ai costi), 4) giustizia (gruppo di norme che stabiliscono di distribuire equamente benefici, rischi e costi)»³⁰⁷. Per Engelhardt, questa architettura etica e le sue fondamentali implicazioni nella prassi pretendono più di quanto possano ottenere: l'idea di poter raggiungere un accordo tra visioni morali confliggenti attraverso i principi prodotti dal *coerentismo* appare ad Engelhardt poco credibile; più probabile sarebbe la possibilità, attraverso i *principi di medio livello*, di raggiungere forme di

³⁰⁶ Ivi, p. 42.

³⁰⁷ Ivi, p. 48.

intesa tra persone che si muovono all'interno di prospettive morali uguali o molto simili e che si trovano in conflitto su una particolare circostanza³⁰⁸. «Essendo partiti da convinzioni o pregiudizi morali analoghi, non stupisce che riescano a pervenire a scelte pratiche analoghe usando principi di medio livello»³⁰⁹. In ogni altro caso in cui la divergenza non riguardi soltanto una precisa posizione teorica, ma la prospettiva morale nel suo insieme (l'idea del bene e della giustizia, per esempio), il ricorso a *principi di medio livello* e l'approccio *coerentista* non faranno che acuire le divergenze sottolineandone l'incompatibilità. Engelhardt sostiene che «l'appello ai principi di autonomia, di beneficenza, di non maleficenza e di giustizia di medio livello può rappresentare un espediente utile 1) a risolvere le controversie morali tra individui con sentimenti morali analoghi, ma con approcci teorici diversi, 2) a esplorare e a mettere a confronto i modi in cui teorie diverse ricostruiscono insieme di sentimenti e intuizioni morali uguali o simili, 3) a determinare le differenze tra le visioni morali e le loro implicazioni per la bioetica e la politica dell'assistenza sanitaria, ma non 4) a risolvere le controversie tra individui che non condividono la stessa visione o lo stesso senso morale»³¹⁰. In tal senso, un approccio teorico e la sua capacità di mediare divergenze teoriche non risolve il conflitto *sostanziale* tra *contenuti morali divergenti*. L'adesione ad una prospettiva morale prevede sempre un'accettazione specifica di contenuti particolari, la cui giustificazione in *termini laici generali* conserva sempre una certa dose di *arbitrarietà*.

³⁰⁸ Cfr. H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, pp. 83-84 [FB, p. 56-57].

³⁰⁹ Ivi, p. 84 [FB, p. 57].

³¹⁰ Ivi, pp. 85-86 [FB, p. 58-59]. Cfr. anche H. T. ENGELHARDT jr. *Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica*, cit. pp. 20-21, nel quale l'autore considera la proposta di Beauchamp e Childress come il tentativo di risolvere i dilemmi teorici di quelle proposte che hanno utilizzato come fondamento l'argomento razionale: «l'unico modo di risolvere le controversie di ordine morale consiste, a loro avviso, nell'elaborare quattro principi intermedi su cui persone moralmente estranee possano accordarsi. (...) Innanzitutto è necessario stabilire il significato preciso di ciascuno di questi quattro principi. (...) Le difficoltà sono originate dall'incapacità dei due autori di capire la funzione storica dei principi (...)».

Anche la proposta *liberale* di Richard Rorty appare ad Engelhardt viziata da un atteggiamento post-fondazionista di accettazione contingente dei valori a cui ci si trova legati per casualità o per connessione storica. L'idea di Rorty, che la *moralità* vada ripensata al di fuori di un orizzonte *divino* e vada concepita come «la nostra voce di membri di una comunità che parla una lingua comune»³¹¹, così come la differenza tra *moralità* e *prudenza* nei termini di un appello agli interessi della comunità e un appello ai nostri interessi privati³¹², appaiono nella prospettiva engelhardtiana come determinazioni pregiudiziali che lasciano inevasa la questione centrale del *perché* rispetto alla scelta di una precisa appartenenza morale comunitaria. La *contingenza* di una particolare visione morale rischia di essere messa in dubbio sia sul versante razionale che su quello storico e incrina fortemente la possibilità di giustificare una scelta comunitaria al di fuori di una prospettiva strettamente personale³¹³. «I suggerimenti di Rorty funzionano solo se si è convinti che una democrazia liberale è preferibile, poniamo, a un capitalismo autoritario (...). Qualsiasi giudizio sugli esiti dipende da un giudizio o da una gerarchizzazione particolare di danni e benefici, da una particolare visione del bene. Una morale sostanziale canonica, una visione della condotta o

³¹¹ R. RORTY, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge 1959, p. 59.

³¹² Cfr. *Ibidem*.

³¹³ Cfr. H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 93 [FB, p. 64]. In verità, la severità del giudizio di Engelhardt sull'etica laica, pragmatista e relativista, di Rorty e sulla sua presunta visione *funzionale* della filosofia, che la renderebbe «un'ideologia al servizio della classe dominante» (cfr. *ibidem*), sembra mitigata dalle conseguenze di una posizione post-fondazionista («(...) cessare di porsi sia domande metafisiche sul fondamento o sull'origine dei nostri ideali, sia domande epistemologiche su come si può essere certi di aver scelto l'ideale giusto», R. RORTY, *Un'etica per laici*, Torino 2008, p. 16) che impone a Rorty di rifiutare ipotesi ideologicamente *definitive* in nome di un *relativismo* concretamente professato («non esiste fine a questo processo di sostituzione, non esiste un punto in cui possiamo pretendere di aver trovato l'idea giusta una volta per tutte. Non c'è nulla di già esistente a cui le nostre convinzioni morali dovrebbero tentare di corrispondere», R. RORTY, *Un'etica per laici*, Torino 2008, p. 18). Egli sostiene, dunque, che «nella visione relativista non c'è mai stata e non ci sarà mai una verità più grande di noi. L'idea stessa di una verità di questo tipo è la confusione degli ideali con il potere» (Ivi, p. 30).

della bioetica giusta non possono essere giustificate in termini laici generali»³¹⁴.

Una dimensione etica laica generale può essere sostenuta, secondo la prospettiva engelhardtiana, da un *residuo razionale minimo* che si sostanzia nella funzione autocosciente delle persone in senso stretto: l'autorità morale delle persone descrive uno schema procedurale *minimo* per una coesistenza pacifica. Il nucleo essenziale di questa struttura è rappresentato dal *rispetto reciproco* che le persone, nel loro status funzionale di entità autocoscienti, libere, razionali e quindi morali, devono alle altre persone. Il rispetto reciproco rappresenta la struttura operativa *minima* capace di funzionare come fondamento pratico in uno spazio etico laico generale: «praticare il rispetto reciproco significa non usare gli altri se non con il loro permesso»³¹⁵. In quest'ottica, il rispetto reciproco non contiene indicazioni sostanziali sui contenuti della morale, non da indicazioni particolari sui valori che devono determinare le interazioni tra le persone: questo modello *essenziale* di rispetto procedurale rimette le valutazioni specifiche all'autorità morale delle persone in senso stretto. Un'idea strettamente procedurale del rispetto risolve la dialettica kantiana tra mezzi e fini nella prospettiva operativa del permesso e quindi attraverso una fondazione e una giustificazione della legittimità dell'azione in termini di rispetto che può essere misurata soltanto nella sfera dell'autorità incarnata nelle persone coinvolte. «Se la pratica dell'etica laica vuole essere almeno lo sforzo di stabilire la correttezza delle azioni senza ricorrere alla forza, e se le propensioni morali degli individui sono divergenti, allora principio morale fondamentale sarà quello del rispetto reciproco nella negoziazione e nella creazione comune

³¹⁴ Ivi, p. 94 [FB, p. 65].

³¹⁵ Ivi, p. 121 [FB, p. 104].

di un mondo morale concreto»³¹⁶. Il rispetto reciproco, in tal senso, definisce nella sua attuazione concreta e situazionale le coordinate generali di una tensione nella direzione di una comunità morale pacifica costruita a partire da visioni morali divergenti, ma nella comune propensione ad una risoluzione pacifica delle controversie. Il riferimento al rispetto come principio procedurale di base esprime il carattere profondamente pluralistico dell'etica laica di Engelhardt: «il rispetto reciproco, inteso come requisito del consenso, è appena sufficiente, ma comunque pienamente sufficiente, come grammatica minima necessaria a una fondazione laica dell'autorità morale. (...) Se non si partecipa a questo mondo del rispetto reciproco, non resta alternativa che l'uso della forza, senza nemmeno una giustificazione laica generale apparente o con una giustificazione solo presunta (...)»³¹⁷. L'autorità morale delle persone trova nel principio *residuale* pluralistico del rispetto reciproco, in quanto schema procedurale, la sua prima ed essenziale incarnazione sul piano dell'esperienza vissuta: le categorie sociologiche ed antropologiche che contribuiscono a conferire alla *bioetica laica generale* di Engelhardt il suo carattere *formale* e le sua articolazione strutturale si riconoscono nella categoria fondamentale del rispetto come orizzonte *minimo* di riferimento per l'azione e la valutazione della lode e del biasimo.

Par. 2.3 Il principio del permesso. Struttura e applicazioni procedurali.

Il carattere procedurale della *bioetica laica generale* proposta da Engelhardt non esclude la definizione di principi di riferimento, ma ne ridefinisce la forma e la funzione all'interno delle dinamiche etiche che

³¹⁶ Ivi, p. 122 [FB, p. 104].

³¹⁷ Ivi, p. 137 [FB, p. 117].

caratterizzano la vita delle persone. In tal senso, i principi risulteranno *tendenzialmente* formali, svuotati, in maniera più o meno completa, di contenuti sostanziali vincolanti: la legittimità di questi principi andrà rintracciata nella struttura funzionale delle persone *in senso stretto* e l'unico vincolo giustificabile sarà costituito dal generale schema procedurale che essi propongono proprio in virtù e a partire dalla struttura funzionale personale. L'impostazione formalistica procedurale dell'etica laica generale si configura come schema essenziale dell'azione e come modello generale di valutazione etica fondato su un giudizio di lode o di biasimo incarnato nell'autorità morale delle persone. Al vertice di questa procedura *laica generale*, come espressione diretta del carattere complessivo della proposta etica engelhardtiana, si configura il *principio del permesso*: esso rappresenta la prima ed essenziale derivazione dell'impianto etico formalistico strutturato a partire dallo schema del rispetto reciproco. «Il principio del permesso, come nucleo centrale della morale del rispetto reciproco, non può non essere abbracciato, se l'individuo pensa coerentemente se stesso come soggetto che pretende rispetto e che considera le persone come meritevoli di lode e di biasimo e come capaci di riconoscere l'autorità morale in un contesto pluralistico laico, cioè in un contesto nel quale non vengono riconosciute speciali premesse religiose, metafisiche o ideologiche»³¹⁸. Il principio del permesso è, dunque, il prodotto *minimo* di un ridimensionamento etico che trova la sua espressione diretta nel modello formale del rispetto reciproco (inteso come regola di interazione minima fondata sull'autorità morale delle persone e sulla loro capacità decisionale) e che individua la sua derivazione più concreta nel duplice mutamento categoriale del piano sociale e del modello antropologico di riferimento. La frantumazione di

³¹⁸ *Ibidem.*

molti sistemi valoriali legati alla tradizione, la confluenza di molteplici criteri normativi comunitari nella fluidità dell'orizzonte sociale pluralistico e la variabilità del piano sociale nel suo insieme hanno prodotto una strutturale *difettività* dell'organizzazione normativa sostanziale, che riesce a trovare stabili fondamenta solo all'interno di contesti comunitari consolidati, al di fuori dei quali soltanto un modello procedurale sembra offrire categorie formali abbastanza *flessibili* da adattarsi alla pluralità della narrazione etica contemporanea. Il rispetto reciproco descrive il contesto formale all'interno del quale si concretizza il principio del permesso nella forma di una procedura *minima* di interazione, negoziazione, mediazione e risoluzione di controversie tra persone che si presentano reciprocamente come *stranieri morali*; dunque, rispettarci reciprocamente significa, in senso procedurale diretto, muoversi nell'orizzonte del permesso richiesto ed accordato reciprocamente, attraverso dinamiche interpersonali orientate ad una risoluzione pacifica dei conflitti morali.

Il *principio del permesso* rappresenta la ridefinizione ed, in parte, la riarticolazione di quello che Engelhardt, nell'edizione del 1986 di *The foundations of bioethics*, aveva definito *principio di autonomia* che rappresentava «la condizione necessaria della possibilità di risolvere le dispute morali senza la forza e di adottare un minimo linguaggio etico di elogio e biasimo. È, in questo senso, formale. Fornisce il procedimento vuoto per produrre autorità morale in una società laica pluralistica tramite l'accordo reciproco»³¹⁹. In questa prospettiva, il *principio di autonomia*

³¹⁹ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1991, p. 87. Anche in T. L. BEAUCHAMP- J. F. CHILDRESS, *op cit.* si fa riferimento diretto al principio di autonomia come principio fondativo dell'etica biomedica: «(...) cominciamo con quello che riteniamo essenziale per l'autonomia personale, in quanto distinta dall'autogoverno politico; l'intima padronanza di sé libera sia da influenze di controllo, sia da limitazioni individuali, quali un'inadeguata comprensione, che impediscono autentiche scelte. L'individuo autonomo agisce liberamente secondo un progetto scelto da lui stesso, così come un governo indipendente amministra i suoi territori e conduce le sue politiche. (...) Alcune

copriva il campo funzionale del rispetto reciproco e lo spazio applicativo del principio del permesso: punto centrale resta l'autorità morale delle persone come entità funzionali specifiche e il contesto pluralistico dell'*estranità morale*. «Il principio di autonomia, che è giustificato sulla base della morale del rispetto reciproco, non concentra l'attenzione sulla libertà come valore, ma sul rispetto della libertà come condizione di possibilità dell'autorità morale generale e del merito giustificato di biasimo ed elogio»³²⁰. Il carattere formale del principio di autonomia incarna, quindi, la struttura formalistica del rispetto reciproco che non si carica normativamente di una struttura valoriale, sia pure della libertà come valore specifico, ma tiene fede alla sua impostazione procedurale veicolando lo schema del rispetto della libertà personale come condizione operativa per un giudizio di lode o biasimo e per la legittimazione dell'autorità morale delle persone. La *tensione formalistica* che caratterizza il principio di autonomia (e che di conseguenza rappresenterà la cifra del principio del permesso) configura uno spazio etico in cui soltanto entità autocoscienti e dotate di libertà personale possono fondare un discorso morale capace di mediare tra differenti visioni del mondo secondo una logica procedurale *minima*. Nella definizione generale del principio di autonomia è evidente il suo riferimento specifico al permesso: Engelhardt, infatti, afferma che «l'autorità per le azioni che coinvolgono altri in una società laica pluralistica è derivata dal libero consenso di coloro che sono coinvolti. Di conseguenza: 1) senza tale consenso non vi è autorità; 2) le azioni contro tale autorità sono biasimevoli, nel senso che pongono chi le compie al di fuori della comunità morale in generale e che

teorie dell'autonomia hanno dato risalto agli elementi distintivi della persona autonoma, che includono le capacità, inerenti alla padronanza di sé, di comprensione, di ragionamento, di deliberazione e di scelta indipendente. Tuttavia, il. Nostro interesse per il processo decisionale ci porta a concentrare l'attenzione sulla *scelta autonoma*, che consiste nell'effettiva padronanza di sé piuttosto che nella capacità di essere padroni di sé», pp. 127-128.

³²⁰ Ivi, p. 98.

rendono lecita (ma non obbligatoria) la forza di ritorsione difensiva o punitiva da parte dei membri di qualsiasi comunità morale particolare»³²¹. In questo senso, il principio di autonomia rappresenta l'orizzonte etico della possibilità, della capacità e del diritto ad esprimere il proprio consenso (e di conseguenza a difenderlo) nello spazio dell'interazione sociale. «Il principio di autonomia esprime il fatto che l'autorità per risolvere le dispute morali, in un società laica pluralistica, può essere derivata solo dall'accordo di chi partecipa alle dispute, dato che non può essere derivata da un argomento razionale o da una fede comune. Perciò il consenso è l'origine dell'autorità e il rispetto del diritto dei partecipanti al consenso è la condizione necessaria della possibilità di una comunità morale»³²². La giustificazione del principio di autonomia è, dunque, totalmente rintracciabile nella capacità che esso esplicita in merito alla fondazione di un'autorità morale individuabile nel consenso e nell'accordo tra le persone, il cui presupposto fondamentale è rappresentato, appunto, dallo schema formale offerto dall'autonomia come condizione individuale. L'autonomia esprime una condizione formale di possibilità e, nello stesso tempo - formalizzata come principio -, definisce i margini essenziali della difesa di questa possibilità³²³: l'autonomia, nell'idea engelhardtiana di un'*etica laica generale*, circoscrive lo spazio della moralità nella misura in cui definisce una possibilità, una capacità e, in generale, una condizione delle persone in senso stretto in grado di definire una procedura risolutiva delle controversie a partire da un criterio di autorità strutturalmente incluso nel modello antropologico funzionale delle persone e nelle loro

³²¹ Ivi, p. 102. Engelhardt propone anche un approfondimento: «A. Consenso implicito: gli individui, i gruppi e gli stati hanno l'autorità di proteggere gli innocenti dalla forza non consentita. B. Consenso esplicito: gli individui, i gruppi e gli stati hanno il diritto di far rispettare i contratti», ivi, p. 103.

³²² Ivi, p. 103.

³²³ Cfr. *Ibidem*: «la motivazione per rispettare il principio è legata agli interessi ad agire in un modo a) che sia giustificabile nei confronti delle persone pacifiche in generale, e b) che non giustificherà l'uso della forza difensiva o punitiva contro di sé».

capacità operative. Con questi presupposti, la variazione terminologica (e la precisazione concettuale) operata da Engelhardt, tra l'edizione del 1986 e quella del 1996 di *The foundations of bioethics*, assume una configurazione coerente e consequenziale; come egli stesso afferma: «ho ribattezzato il *principio di autonomia* chiamandolo *principio del permesso* allo scopo di indicare più chiaramente che a essere in gioco non è un valore proprio dell'autonomia o della libertà, ma il riconoscimento del fatto che l'autorità morale laica discende dal permesso delle persone coinvolte in un progetto comune»³²⁴. La variazione terminologica sottolinea, dunque, il senso procedurale del principio, il suo carattere refrattario a riduzioni a precisi valori o norme morali: se l'autonomia presentava una possibile inclinazione verso interpretazioni caratterizzanti in termini contenutistici, il permesso rappresenta una categoria etica che sembra più affine ad un orizzonte semantico puramente procedurale e, quindi, formale. In questo senso, il principio del permesso risolve le ambiguità - essenzialmente terminologiche- dell'autonomia, conservandone il senso più profondo, la struttura procedurale complessiva e il riferimento diretto alla dimensione etica del rispetto reciproco: la configurazione interna del principio del permesso si definisce soltanto a partire dallo spazio operativo in cui agiscono le persone, rintracciando il suo significato più concreto nell'autorità che le persone stesse, in quanto entità decisionali, sono in grado di fondare. Il principio del permesso è essenzialmente un principio di *non interferenza* e, quindi, assume una forma strutturalmente *negativa*: «nella morale laica generale il principio del permesso non è al di là, ma al di qua, di ogni bene o male concreto»³²⁵. Il potenziale formale e il carattere negativo del principio del

³²⁴ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 29.

³²⁵ Ivi, p. 135 [FB, p. 115].

permesso emergono con evidenza nella sua definizione generale, che ricalca, con pochissime variazioni, quella del principio di autonomia precedentemente esposto: «in una società laica pluralistica l'autorità per le azioni che coinvolgono altri discende dal loro permesso. Di conseguenza: 1) senza tale permesso o consenso non c'è nessuna autorità, e 2) le azioni contro questa autorità sono biasimevoli nel senso che escludono il loro autore dalla comunità morale in generale (...)»³²⁶. In questa direzione, l'enunciazione del principio del permesso definisce i termini dell'autorità morale *minima* in una società laica pluralistica, a partire dalla capacità delle persone *in senso stretto* di concedere il proprio permesso per la definizione di accordi specifici in situazioni di concreta *estraneità morale*. Un principio così configurato descrive, in prima istanza, i termini generali del discorso morale in un contesto laico, evidenziando la struttura *minima* dell'azione morale nello spazio esplicito di una procedura la cui valutazione rende possibile la determinazione di criteri per la lode ed il biasimo. Va chiarito che la struttura negativa e formale del principio del permesso non esclude una specifica articolazione interna che permette di individuare diversi livelli operativi interconnessi: ad un primo livello è possibile rintracciare il suddetto carattere strutturale del principio inteso come *grammatica minima* dell'azione morale in grado di individuare i termini fondativi del discorso morale. In questa prima accezione, il principio veicola fundamentalmente il suo carattere operativo nella forma diretta del conferimento del permesso: al centro di questo livello strutturale c'è, dunque, il carattere procedurale del permesso in quanto tale e «il rispetto del diritto dei partecipanti di dare o negare il proprio consenso»³²⁷. Il senso generale del permesso è inseparabile, nella proposta

³²⁶ Ivi, p. 143 [FB, p. 122].

³²⁷ Ivi, p. 143 [FB, p. 122].

engelhardtiana, dal piano concreto dell'azione morale e, per questa ragione, il suo formalismo è profondamente radicato nelle pieghe dell'esperienza concreta: è nell'esperienza concreta che il permesso assume il suo carattere vincolante e definisce la sua legittimità nella misura concreta del diritto a concedere o meno il permesso. La concessione del permesso, la sua negazione e la sua revoca rappresentano meccanismi essenziali alla costituzione dell'anima procedurale del principio. È, appunto, nelle dinamiche che regolano questi meccanismi che si legittima l'autorità morale del permesso come espressione dell'autorità delle persone. «L'appello al permesso come alla fonte stessa dell'autorità non implica nessuna visione o concezione morale particolare. Non attribuisce al permesso nessun valore. Semplicemente riconosce che l'autorità morale laica è l'autorità del permesso»³²⁸. La fondazione dell'autorità morale sul principio del permesso configura i margini di quella comunità morale laica pacifica che rappresenta lo sfondo e il presupposto dell'orizzonte procedurale del permesso: «la nozione di comunità pacifica, così com'è stata elaborata in forza del principio del permesso, è una componente fondamentale della vita delle persone»³²⁹ e definisce la relazione strutturale fondativa tra la morale del rispetto reciproco, il principio del permesso come principio formale centrale e l'autorità morale delle persone che si riconoscono in un orizzonte morale pacifico. Il secondo livello strutturale del principio del permesso è connesso ad una particolare variabilità terminologica: Engelhardt utilizza spesso come sinonimi i termini *permesso* [*permission*] e *consenso* [*consent*]³³⁰, anche se proprio la variabilità semantica dei due termini tende a produrre una serie di sfumature funzionali che è possibile cogliere

³²⁸ Ivi, p. 99 [FB, p. 68-69].

³²⁹ Ivi, p. 126 [FB, p. 108].

³³⁰ Cfr. H. T. ENGELHARDT jr. *The foundations of bioethics*, cit., p. 122.

nello sviluppo dell'argomentazione. Dare o negare il proprio consenso è la manifestazione concreta dell'autorità delle persone, ma evidenzia anche il senso più concreto della struttura interpersonale dell'etica laica generale: nell'accezione specificatamente legata al consenso, il principio del permesso si caratterizza con maggiore evidenza (almeno in termini esplicativi - in quanto permesso e consenso hanno concettualmente una struttura sovrapponibile -) come modello procedurale interpersonale, la cui funzione essenziale si realizza nell'incontro tra le persone come *stranieri morali*. Nello spazio dell'*estraneità* il consenso definisce i margini dell'azione reciproca e conferisce legittimità o illegittimità morale alle modalità dell'incontro tra le persone; il consenso, dunque, descrive la dialettica generale dell'azione morale in un contesto sociale pluralistico, insistendo in particolar modo sull'incontro tra individui sostanzialmente estranei sul piano morale. Dunque, «l'autorità morale trova il proprio fondamento in quell'impresa comune che è il reciproco consenso»³³¹; è nella dimensione della reciprocità e della comunità generale che prende forma il carattere interpersonale del consenso. «Sottoscrivere la pratica del consenso significa collocarsi in un mondo morale che può essere condiviso con gli stranieri morali. Respingerla significa perdere ogni ragione laica per protestare quando si viene puniti»³³². Il consenso è l'unico presupposto, secondo il modello proposto da Engelhardt, per definire le dinamiche di una pacifica collaborazione intersoggettiva legittimata dall'autorità stessa dei soggetti in grado di acconsentire o meno a determinate forme di interazione. La logica del consenso è, quindi, la procedura *minima* per la definizione di un'autorità morale connessa alla reciprocità dei rapporti interpersonali al di fuori di un contesto

³³¹ H. T ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 100 [FB, p. 69-70].

³³² *Ibidem*.

comunitario sostanziale; l'autorità del consenso è priva di contenuti, non pronuncia giudizi di valore, non esprime un progetto normativo sostanziale, ma si limita a determinare lo schema operativo attraverso cui soggetti che non condividono visioni morali comuni possono collaborare pacificamente secondo una logica del rispetto reciproco. Il terzo livello strutturale del principio del permesso è rappresentato dall'*accordo* [*agreement*] che definisce il carattere procedurale del permesso e la sua valenza interpersonale in una dimensione applicativa relativa all'incontro e all'intesa. L'accordo descrive la procedura applicativa del permesso nella forma concreta dell'intesa che può nascere tra *stranieri morali* nella misura in cui concedono il proprio consenso all'interno di una precisa disputa morale che li coinvolge reciprocamente: l'appello al permesso «è una condizione minima in quanto chiama in causa solo ciò che è necessario per risolvere con autorità le divergenze tra stranieri morali: il consenso. Esso stabilisce per le sue conclusioni un'autorità laicamente riconoscibile: l'accordo»³³³. L'accordo, in tal senso, è la forma realizzativa del principio del permesso, ne descrive l'autorità in maniera operativa e sancisce in maniera esplicita la struttura formale che rende legittimi o meno i processi di interazione tra *estranei* secondo dinamiche di intesa. Nell'accordo si manifesta la *potenza formale* dell'autorità morale delle persone in senso stretto, ossia di entità dotate di autocoscienza, di libertà e di razionalità tali da determinare scelte consapevoli rispetto alla costruzione di intese concrete. Il piano realizzativo all'interno del quale la procedura formale del permesso, nella sua valenza interpersonale, si definisce in termini di accordo reciproco legittima la sua funzione operativa nella misura in cui, «essendo legato alla nozione stessa di morale, il processo di determinazione di una morale concreta mediante

³³³ Ivi, p. 99 [FB, p. 69].

l'accordo reciproco consegue una giustificazione razionale generale, ossia una giustificazione che ha la stessa estensione della motivazione che fa parte integrante dell'impegno a risolvere le dispute morali senza ricorrere alla forza»³³⁴. L'accordo, in altre parole, definisce il senso stesso della moralità in una prospettiva laica generale orientata alla costituzione di una comunità morale pacifica che rifiuta l'utilizzo della forza per la risoluzione delle controversie morali: in questa prospettiva, la legittimazione dell'accordo come procedura strutturale per la definizione dell'azione morale si fonda sull'intersezione tra giustificazione dell'autorità morale derivata dalle persone e motivazione delle persone all'appartenenza ad una comunità pacifica. Nello spazio concettuale di questa intersezione l'autorità morale laica si realizza nella prassi dell'accordo reciproco. Al centro dell'accordo, come nucleo operativo, si possono rintracciare i processi di *mediazione* e *negoiazione* che permettono concretamente agli *stranieri morali* di costruire modelli di interazione basati sul consenso reciproco. *Mediare* non vuol dire convertire, né tantomeno accettare una logica sostanziale: la mediazione è una delle forme che il principio del permesso assume nei processi di interazione, producendo accordi specifici basati sul rispetto reciproco delle differenze e sulla volontà di risolvere pacificamente le dispute morali. La logica della mediazione riguarda l'essenza stessa del permesso come procedura interpersonale, ne definisce la concretezza e la contestualità, nella duplice prospettiva della volontà pacifica e del diritto a rifiutare di dare il proprio consenso. *Mediare* vuol dire anche *collaborare*, ossia porsi in un'ottica propositiva rispetto alla diversità che attraversa il nostro spazio sociale: la collaborazione definisce una tensione positiva interna alla morale laica generale, evidenziando il carattere di sintesi

³³⁴ Ivi, pp. 121-122 [FB, p. 104].

operativa generale. La *negoziiazione* sembra, invece, esplicitare in maniera *sociologicamente* più efficace il carattere dinamico del principio del permesso, la sua continua variabilità situazionale e la sua logica dell'incontro e del confronto, che determina accordi attraverso molteplici procedure d'interazione, di valutazione e di definizione degli spazi d'interesse e di preminenza. Tutto ciò conferisce al *principio del permesso* una significativa valenza sociale: la prospettiva operativa del principio è la società degli *stranieri morali*, l'orizzonte culturale di riferimento è il pluralismo contemporaneo e la fluidità delle dinamiche interpersonali. Il principio del permesso è indissolubilmente connesso alla frammentazione valoriale contemporanea che determina visioni del mondo profondamente divergenti, rispetto a cui emerge con forza la necessità di determinare logiche della prassi e della valutazione morale capaci di sostenere la variabilità, la molteplicità e la fluidità situazionale in cui sono immerse le persone. Questa stretta connessione al pluralismo contemporaneo determina non soltanto il carattere procedurale del principio, ma anche i suoi limiti strutturali: il margine determinante del principio del permesso è rappresentato dalla comune impresa, condivisibile da stranieri morali, «di usare le persone solo con il loro permesso»³³⁵ e, conseguentemente, di non usarle senza il loro esplicito consenso. Questo riferimento strutturale suona come una *massima* procedurale interna alle diverse articolazioni del principio e configura non soltanto il carattere formale del permesso, ma il suo limitato impatto sostanziale sulla definizione dei contenuti della morale. La forma più concreta di diritto che è possibile individuare nella struttura complessiva del principio del permesso è il diritto *pragmatico*³³⁶ ad usufruire del proprio status di persona in senso stretto -

³³⁵ Ivi, p. 148 [FB, p. 126].

³³⁶ Sull'approccio pragmatista della filosofia americana cfr. C. WEST, *La filosofia americana*, Roma 1997.

compatibilmente con gli interessi altrui, con il loro consenso e con la logica generale del rispetto reciproco -, ragion per cui la libertà, nella prospettiva engelhardtiana, non assume la forma di una norma vincolante in se stessa, ma legittima la sua valenza e la sua funzione soltanto alla luce dell'autorità emergente dallo status complessivo delle persone e della loro predisposizione decisionale. «Per stabilire un senso morale più concreto occorrono premesse che non è possibile assicurare in termini laici generali. Per porle occorrerebbe legarsi ad una comunità particolare, con propri consolidati presupposti metafisici, ideologici e religiosi»³³⁷. L'assenza di quelle premesse capaci di condurre ad un'impostazione sostanziale più concreta rappresenta il limite insito nell'architettura procedurale del principio del permesso e, in generale, dell'etica laica di Engelhardt. L'impostazione formale basata sul meccanismo del permesso non può offrire contenuti specifici, né a livello valoriale né a livello normativo: il limite principale del principio del permesso è nella sua stessa capacità formale di funzionare in una società complessa e pluralistica e di fondarsi sull'autorità che emerge dalla struttura funzionale delle persone in senso stretto. Questo limite genera non poche circostanze in cui il giudizio morale laico generale non riesce a prendere una decisione chiara e definitiva: «ci sono questioni morali importanti che non hanno una soluzione laica chiara»³³⁸. Engelhardt utilizza il termine ebraico *teyku* per definire queste situazioni moralmente complesse, rispetto alle quali «si deve agire in modo da perdere il minor numero possibile di beni e da violare il minor numero possibile di diritti»³³⁹. Questo senso del limite, l'incertezza che attraversa l'impostazione generale dell'etica laica engelhardtiana e il suo principio fondamentale, la

³³⁷ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 137 [FB, p. 117].

³³⁸ Ivi, p. 152 [FB, p. 129].

³³⁹ *Ibidem* [FB, p. 130].

dimensione procedurale all'interno della quale soltanto può definirsi la logica del rispetto reciproco ci dicono che «la morale laica generale, in fin dei conti, si limita a far emergere ciò che degli stranieri morali possono condividere. E, nel farlo, mette in luce quanto sia dolorosamente profondo l'abisso che separa la morale laica generale dalla morale sostanziale che dovrebbe vincolare gli amici morali»³⁴⁰. Quell'abisso svela anche il volto più radicale, e per certi versi desolante, della morale laica generale e del principio del permesso. Questa morale laica e questo principio procedurale appartengono agli stranieri morali e si dischiudono a loro nello spazio creato dal fallimento del progetto illuministico di fondazione di una morale sostanziale legittimata razionalmente: «nel fallimento della ragione e nell'assenza della fede, la morale laica è la morale di stranieri morali che si trovano a essere vincolati gli uni agli altri e separati dalle loro scelte»³⁴¹. Il silenzio che avvolge le scelte di una persona, attraversando il pluralismo delle società contemporanee, conferisce al principio del permesso una valenza intrisa di solitudine e di rischio: nell'assenza di una guida sostanziale, la morale laica generale consegna alla solitudine decisionale delle persone il rischio di determinare valori e contenuti morali, nell'orizzonte dei propri limiti strutturali.

Par 2.4 Il principio di beneficenza. Dalle tensioni morali agli interrogativi procedurali.

Il principio complementare al permesso, nell'organizzazione complessiva dell'etica laica generale engelhardtiana, è rappresentato del *principio di beneficenza*, la cui caratterizzazione specifica determina una duplice

³⁴⁰ Ivi, p. 161 [FB, p. 140].

³⁴¹ Ivi, p. 304 [FB, p. 288].

dialettica strutturale: in rapporto alla propria configurazione interna, il principio presenta un andamento dialettico nell'intreccio tra la beneficenza e la non malevolenza, da un lato, e nel rapporto tra considerazione del bene e dovere di realizzare il bene, dall'altro. Verso l'esterno, la tensione dialettica è fondamentalmente rivolta al carattere procedurale, formale e negativo del *principio del permesso*, rispetto al quale il principio di beneficenza risulta strutturalmente condizionato, ma, in molte circostanze, tendenzialmente divergente in termini logici ed applicativi. Mentre il principio del permesso è un principio di autorità, il principio di beneficenza riguarda il bene in una prospettiva laica generale e dunque essenzialmente povera di contenuti. In prima istanza, il principio di beneficenza è «l'espressione della preoccupazione generale di fornire agli altri i beni della vita. Anche se un po' vuoto, il principio di beneficenza è centrale. (...) Una visione concreta della vita moralmente buona, infatti, presuppone una gerarchia, una visione o una concezione dei beni e dei mali, così come una comunità pacifica presuppone il riconoscimento della sua autorità da parte dei suoi membri»³⁴². In tal senso, il principio di beneficenza è parte integrante dell'architettura complessiva dell'etica laica generale e definisce un riferimento complementare diretto per l'autorità del permesso, nei confronti della quale contribuisce alla determinazione di un criterio generale di valutazione preminentemente formale dei contorni dell'idea del bene. «Scopo dell'azione morale è di conseguire i beni ed evitare i mali. In una società laica pluralistica, però, non si può stabilire come canonica nessuna particolare visione o gerarchia dei beni e dei mali. (...) Tuttavia l'impresa della morale è caratterizzata dall'impegno per la beneficenza, perché senza di esso la vita morale sarebbe priva di contenuto. Di conseguenza, 1) da un lato, non esiste un principio di

³⁴² Ivi, p. 134 [FB, p. 115].

beneficenza sostanziale generale a cui sia possibile fare appello; 2) dall'altro, le azioni contrarie alla beneficenza sono biasimevoli nel senso che escludono i loro autori dal contesto di una qualsiasi particolare comunità morale sostanziale. (...) Gli atti contro la beneficenza costituiscono una scorrettezza morale. Essi sono in antitesi al contenuto proprio della vita morale»³⁴³. Il principio di beneficenza si colloca, dunque, nella frattura problematica della vita morale propria di una visione laica generale che, per ragioni di pluralismo si struttura a partire da una prospettiva formale e procedurale, ma che, in quanto esperienza morale, non può prescindere dal perseguimento del bene e, quindi, dal tentativo di circoscrivere, di volta in volta, i margini dell'azione rivolta al bene. Engelhardt riconosce una funzione centrale al principio di beneficenza, ma ne costruisce lo spessore con particolare attenzione all'impostazione laica generale della sua etica: se, da un lato, il principio «rispecchia il fatto che è interesse dell'azione morale perseguire i beni e scongiurare i mali»³⁴⁴, non va, dall'altro lato, dimenticata la *priorità concettuale* del principio del permesso su quello di beneficenza, né tantomeno l'impostazione preminentemente formale dell'impianto teorico complessivo. Se, inoltre, «il principio di beneficenza fonda quella che può chiamarsi moralità del benessere e delle simpatie sociali»³⁴⁵, non va sottovalutato il senso profondo della sua massima «fai agli altri il loro bene»³⁴⁶, che esplicita, nella sua forma *eteroreferenziale*, il carattere pluralistico e formale della prospettiva engelhardtiana e la strutturale problematicità di un'idea generale di beneficenza che, in un orizzonte sociale popolato da *stranieri morali*, di fronte ad un tale assunto

³⁴³ Ivi, p. 144 [FB, p. 123].

³⁴⁴ Ivi, p. 145 [FB, p. 123-124].

³⁴⁵ *Ibidem*.

³⁴⁶ *Ibidem* [FB, p. 124].

imperativo, deve rispondere necessariamente alla domanda: *quale bene?* Da questa prima esposizione emergono, quindi, una serie di nuclei problematici la cui analisi e chiarificazione permettono di determinare il sistema di tensioni interne ed esterne al principio. «Il principio di beneficenza, nella sua forma più generale, indica semplicemente che le discussioni morali vertono su questioni riguardanti che cosa è bene moralmente corretto fare. Esso pone, peraltro, una difficoltà speciale: poiché ogni particolare senso morale comporta una specifica gerarchia di beni, il principio di beneficenza non ha indicazioni che valgano per tutte le comunità morali. Il suo contenuto è legato ad un accordo, a una visione morale o a una comunità particolare»³⁴⁷. In tal senso, la beneficenza, nell'ottica laica generale, si configura come livello intrinsecamente trasversale tra la dimensione formale dell'etica laica e la dimensione sostanziale che caratterizza gli accordi specifici interni alle singole comunità: le divergenze comunitarie sulla visione del bene sfuggono ad una soluzione o ad una particolare giustificazione razionale e rendono il problema generale della definizione specifica della beneficenza insuperabile sul piano generale dell'etica laica. «Diversamente dall'appello al rispetto reciproco per il tramite del principio del permesso, il principio di beneficenza, per essere di qualche utilità pratica, ha bisogno di essere specificato in riferimento a una comunità morale *particolare*. Il principio di beneficenza, quindi, è più condizionato del principio del permesso»³⁴⁸. Questo legame strutturale con il particolarismo comunitario non esclude una strutturazione generale del principio di beneficenza: esso incarna la tendenza e l'interesse generale al conseguimento comune della vita moralmente buona. In questa istanza generica e condivisibile

³⁴⁷ Ivi, p. 127 [*FB*, p. 108].

³⁴⁸ *Ibidem*.

trasversalmente dall'arcipelago delle comunità morali particolari si configura il senso più specifico del principio di beneficenza come principio complementare in un'*etica laica generale*: in tal senso, «ricusare la beneficenza come principio significa produrre un impoverimento essenziale della vita morale, non il suo completo rifiuto»³⁴⁹. Secondo il ragionamento di Engelhardt, in questa circostanza prevarrebbe la *priorità concettuale* del principio del permesso sul principio di beneficenza nella definizione dell'orizzonte morale laico generale. In realtà, è molto più frequente non tanto il rifiuto *totale* della beneficenza, quanto la sostituzione di un'idea *particolare* di beneficenza con un'altra altrettanto *particolare*; evenienza che descrive in termini empirici la specificità e la problematicità costitutive del principio di beneficenza. La questione della *particolarità* rimanda direttamente al più ampio problema dei doveri e dei diritti di beneficenza: quale dovrebbe essere il loro contenuto? E quale autorità dovrebbe essere legittimata ad imporre una particolare visione della beneficenza come obbligatoria? Engelhardt ritiene che «gli obblighi di beneficenza, se devono essere stabiliti, vanno determinati mediante intese reciproche, implicite o esplicite, che ne precisino tanto il contenuto quanto l'autorità»³⁵⁰. A tal proposito, l'evidenza della priorità concettuale del principio del permesso risulta un dato incontrovertibile, nella misura in cui soltanto un accordo realizzato nel rispetto delle procedure laiche generali può garantire la legittimità di una specifica attribuzione di contenuto all'idea di bene. Pertanto «un principio di beneficenza che aspirasse a valere per una molteplicità di comunità diverse non potrebbe sposare una particolare gerarchia di beni, ma si limiterebbe a sostenere il dovere di assicurare dei beni in generale alle persone in generale»³⁵¹. Il

³⁴⁹ Ivi, p. 128 [FB, p. 109-110].

³⁵⁰ Ivi, p. 131 [FB, p. 112].

³⁵¹ *Ibidem*.

carattere generale, dunque, è sintetizzabile nella massima di fare il bene. Questa formulazione generica del principio chiarisce la ragione della sua dipendenza dal principio del permesso e il motivo per cui, data la variabilità interpretativa del campo semantico connesso all'idea di bene, è quantomeno rischioso utilizzarlo come regola aurea dell'etica laica generale. Al centro della questione c'è l'applicazione del principio ad una società di stranieri morali: doveri, diritti e obblighi di beneficenza devono attraversare il panorama variegato e frastagliato dell'estraneità reciproca, con il rischio di conflitti interpretativi e contrasti personali sulla definizione del bene da fare e da ricevere³⁵². *Fare agli altri il loro bene* significa analizzare il senso dei migliori interessi per una persona particolare, confrontando ciò che chi agisce in termini di beneficenza considera come il *migliore interesse* per l'altro e ciò che l'altro considera *migliore interesse* per sé. «La massima *fai agli altri il loro bene*, quindi, va intesa in questi termini: *fai agli altri il loro bene, purché non si dia nessuna di queste due condizioni: 1) che ciò che essi giudicano un bene sia un male e 2) che l'erogazione di quel bene sia, in qualche senso, moralmente sbagliata*»³⁵³. L'ambiguità dell'espressione *il loro bene* esprime in maniera esaustiva le difficoltà che il principio di beneficenza incontra nella sua configurazione complementare rispetto al principio del permesso: l'idea generale della non interferenza e dell'accordo si trovano ad essere attraversate, nella loro tendenziale apoditticità, dall'ambigua tensione particolaristica che riempie di contenuti e di interpretazioni la

³⁵² Cfr. Ivi, p. 132 [FB, p. 112-113]: «nella misura in cui cerchiamo di fare agli altri ciò che essi considererebbero il loro bene, e non ciò che considereremmo tale noi o la nostra comunità morale, il senso dell'obbligo della beneficenza si attenua. In primo luogo, sarà la nostra visione della beneficenza all'interno della nostra comunità a stabilire i criteri per individuare le situazioni in cui sussiste l'obbligo di farsi carico di certi oneri per fare del bene agli altri. In secondo luogo, quella visione del rapporto corretto tra oneri di chi fa il bene e benefici di chi lo riceve dovrà essere trasferita a un individuo appartenente a un'altra comunità con una visione diversa del bene e del male, nonché del confine tra atti obbligatori e supererogatori. In terzo luogo, all'interno della propria comunità morale può accadere di rendersi conto che ciò che altri considerano il proprio bene in realtà è un male che si deve evitare o scongiurare».

³⁵³ Ivi, p. 133 [FB, p. 113].

forma generale della beneficenza. Il limite posto dalle capacità dell'autorità morale delle persone nel costruire una giustificazione generale ad una forma concreta di bene esprime la limitazione stessa del principio di beneficenza, il che non significa in alcun modo cancellare la centralità per la vita morale della tensione verso il bene e l'importanza decisiva della questione morale di che cosa sia bene o male fare. Il principio di beneficenza esprime, appunto, la volontà costitutiva della moralità a dare una risposta intersoggettiva alla domanda sul significato e sul contenuto del bene per le persone nella loro quadruplice accezione funzionale. «Questo impegno di generalità è uno scopo che, essendo espressione di un principio regolativo, non può mai dirsi conseguito pienamente»³⁵⁴, il che comporta una tendenza analitica dalle sfaccettature euristiche che spinge le persone ad una valutazione complessiva delle conseguenze buone o cattive delle azioni in un'ottica potenzialmente o programmaticamente intersoggettiva. In realtà, ammessa la strutturale impostazione generale del principio e ammessa la sua centralità nella costruzione della vita morale, la parola definitiva sulla legittimità dell'azione buona e sulla valutazione del bene rimane collocata in seno alle singole comunità morali all'interno delle quali l'idea del bene assume una valenza concreta nel vissuto delle singole persone. Questa circostanza descrive, in una certa misura, il carattere *dissonante* del principio di beneficenza nell'ottica laica generale di Engelhardt: esso esprime una tendenza centrale e imprescindibile della moralità e, nello stesso tempo, tende a travalicare i confini funzionali e formali della struttura procedurale laica generale.

La principale tensione interna al principio di beneficenza riguarda, come è stato detto, la dialettica concettuale e funzionale tra il modello applicativo

³⁵⁴ Ivi, p. 138 [FB, p. 118].

della beneficenza e il fondamento *negativo* della non malevolenza. Il principio di non malevolenza è una specifica articolazione interna del principio di beneficenza che esprime, in un certo senso, la sua prospettiva *negativa*, individuando «l'obbligo di non arrecare a un altro un danno a cui egli non si oppone (e a cui presumibilmente acconsente)»³⁵⁵. In tal senso, la non malevolenza descrive il margine negativo della beneficenza sintetizzabile nella massima *non danneggiare gli altri*: questa massima interseca in maniera problematica la massima del *fare agli altri il loro bene* nella misura in cui «fare agli altri il loro bene sarà obbligatorio o supererogatorio solo se, nei termini del proprio senso morale, l'erogazione non apparirà complessivamente un danno»³⁵⁶. La necessità generale del non danneggiamento altrui definisce i limiti strutturali determinati dall'ambiguità dell'idea dei *migliori interessi* dell'altro: il conflitto prospettico ed interpretativo tra chi opera per il bene di un altro e chi riceve il bene dall'altro si esplica nella tensione tra la beneficenza e la non malevolenza e nel rischio congenito che un bene per qualcuno possa risultare un male per qualcun altro e viceversa. Questa tensione assume una forma più esplicita nel caso in cui un individuo «vuole positivamente fare del male a un altro: (...) al riguardo occorre considerare due varianti di un certo rilievo. La prima è rappresentata dal caso in cui l'individuo malevolo vuole fare a un altro ciò che questi considera un bene e che quindi consente, ma che lui sa essere un male. (...) L'altra variata è rappresentata dal caso in cui l'individuo malevolo vuole fare del bene a un

³⁵⁵ Ivi, p. 133 [FB, p. 113]. In T. L. BEAUCHAMP- J. F. CHILDRESS, *op cit*, la dialettica tra beneficenza e non malevolenza dà origine a due principi distinti: «in genere, gli obblighi di non maleficenza sono più urgenti degli obblighi di beneficenza; e, in alcuni casi, la non maleficenza prevale sulla beneficenza anche quando il migliore risultato dal punto di vista utilitarista verrebbe conseguito agendo secondo beneficenza. (...) Secondo noi, senza proporre alcuna classificazione normativa né alcuna struttura gerarchica, è possibile distinguere concettualmente i principi di non maleficenza e di beneficenza nel modo seguente. *Non maleficenza* 1) non si deve arrecare danno né fare del male. *Beneficenza* 2) si deve prevenire il male o il danno; 3) si deve eliminare il male o il danno; 4) si deve fare o promuovere il bene. Ciascuna di queste tre forme di beneficenza richiede di agire fornendo aiuto (...)», pp. 192-193.

³⁵⁶ *Ibidem*.

altro, ma l'altro giudica questo bene un male anche se consente a riceverlo»³⁵⁷. La dialettica tra beneficenza e non malevolenza è, dunque, attraversata positivamente dal principio del permesso, che, pur non risolvendo in senso assoluto la tensione strutturale tra le due articolazioni del principio di beneficenza, ne distribuisce le variabili lungo la duplice direttrice della moralità: da un lato l'autorità procedurale del permesso; dall'altro, la tendenza costitutiva della moralità al perseguimento del bene - pur nella sua ambiguità di fondo -. La tensione interna alla beneficenza tra le due massime del *fare il bene e non fare il male* si chiarisce parzialmente nell'orizzonte laico generale del raggiungimento del bene come obiettivo intersoggettivo: «innanzitutto l'obbligo di non essere malevoli è più forte dell'obbligo della beneficenza. Non fare beneficenza significa non perseguire l'obiettivo centrale della morale, cioè quello di fare il bene. Ma essere malevoli vuol dire agire contro questo obiettivo»³⁵⁸. Nell'incertezza costitutiva sulla definizione di un bene generalizzato e in considerazione della tendenza fondamentale della moralità ad un bene in quanto tale, «il principio di non malevolenza può considerarsi il più vincolante elemento dell'interesse morale per la beneficenza, cioè per la realizzazione del bene, giacché la malevolenza è il rifiuto del bene»³⁵⁹. La *legittimità negativa* garante della non malevolenza descrive con minore ambiguità l'obiettivo morale del bene, ma non per questo sminuisce il senso generale della beneficenza come presupposto della moralità. La struttura *laica generale* dell'etica engelhardtiana privilegia la nozione *negativa* di non malevolenza alla nozione *positiva* di beneficenza coerentemente con l'impostazione negativa del principio cardine del permesso, il che non comporta una

³⁵⁷ Ivi, pp. 128-129 [FB, p. 109-110].

³⁵⁸ Ivi, p. 129 [FB, p. 110].

³⁵⁹ *Ibidem*.

delegittimazione del principio positivo di beneficenza, ma più concretamente una sua disarticolazione funzionale tesa ad incrementare la compattezza interna della dialettica tra i principi nel progetto complessivo dell'etica laica generale.

Proprio la tendenza verso una coerenza interna al progetto di un'etica laica generale determina il secondo livello dialettico relativo al principio di beneficenza, costituito, appunto, dalla sua tensione strutturale con il principio del permesso. Questa tensione riguarda essenzialmente il «contrasto tra rispetto della libertà e tutela dei migliori interessi delle persone. (...) Questa tensione si presenta come un conflitto tra due principi etici: (...) permesso e beneficenza sono principi in due sensi. In primo luogo fungono da titoli atti a ricondurre a due voci altrettanti grappoli di questioni. (...) Tali principi funzionano altresì come indicatori delle fonti di aree particolari di diritti e di obblighi morali»³⁶⁰. Nella loro duplice funzione e nell'utilizzo pratico di meccanismi di controllo, di valutazione e di scelta i due principi si muovono sempre tendenzialmente su un piano interconnesso, ma costantemente a rischio di conflitto, di contraddizione o di incompatibilità concettuale³⁶¹. «Nel loro insieme, i due principi esprimono il fatto che il punto di vista morale è quello della beneficenza, ma entro i limiti del rispetto delle persone»³⁶², limite che trova la sua determinazione più chiara nella logica del permesso. La tensione si configura, quindi, come un *reciproco attraversamento* operativo che produce continue intersezioni dialettiche tra il formalismo

³⁶⁰ Ivi, p. 120 [FB, p. 103].

³⁶¹ Cfr., Ivi, p. 139 [FB, p. 118-119]: «principio del permesso e di beneficenza fondano e riassumono due punti di vista morali fondamentali: 1) quello all'interno del quale si considera che cosa significhi agire con autorità e nei propri diritti, e 2) quello all'interno del quale si considera che cosa significhi fare il bene ed evitare il male. Entrambi sono giustificati in quanto legati a un ineludibile elemento di significato. Il principio del permesso è ineludibile come la domanda se noi stessi o gli altri abbiamo agito (o agiremo) giustamente, cioè con autorità morale. Il principio di beneficenza è ineludibile come la domanda sul bene da fare e sul male da evitare per gli altri».

³⁶² *Ibidem* [FB, p. 119].

procedurale del permesso e l'azione rivolta al bene; «i due principi, quindi, fanno capo a due sfere contrastanti di discorso morale, una orientata deontologicamente, l'altra orientata teleologicamente»³⁶³, prospettive che, pur orientandosi verso modelli operativi tendenzialmente divergenti e spesso inconciliabili, rappresentano i due volti dell'etica laica generale. Uno dei poli dialettici interni a questa tensione è rintracciabile nel binomio autorità morale/senso della morale: se da un lato l'etica laica generale deve fondarsi su un'autorità laica pluralistica, dall'altro, in quanto discorso morale, non può prescindere dall'orientamento al bene. Lo squilibrio prodotto da questo accostamento tra funzioni diverse del discorso morale non può cancellare né la preminenza del rispetto dell'autorità e degli accordi reciproci, né la necessità del perseguimento del bene come orientamento strutturale dell'azione morale. Lo spazio concettuale e pratico nel quale, con maggiore chiarezza, si definisce il significato della priorità tra i principi è rappresentato dall'analisi dei diritti e doveri di *non interferenza* (intesi come espressione *negativa* del principio del permesso): essi, nella prospettiva laica generale fondata sull'autorità morale delle persone, «possiedono un'assolutezza maggiore, una maggiore capacità di valere in modo transculturale, dei diritti e dei doveri alla beneficenza. (...) In questo senso, diritti e doveri negativi sono più forti di diritti e doveri positivi»³⁶⁴, in quanto più vicini al formalismo dell'impostazione generale engelhardtiana e più coerenti ad una società pluralistica e multiculturale³⁶⁵.

³⁶³ *Ibidem*.

³⁶⁴ Ivi, p. 150 [FB, p. 128].

³⁶⁵ Cfr., Ivi, p. 169 [FB, p. 146-147]: Con una modalità analitica affine è possibile individuare la centralità laica generale del principio di beneficenza, nella struttura generale del discorso morale, considerando la funzione chiave che esso assume nella considerazione di quelle entità che *non* sono persone *in senso stretto*. La consuetudine di considerare persone entità che non possiedono lo status funzionale minimo per essere considerate tali, la pratica di difendere queste persone *per considerazione sociale* (attribuendo loro diritti pari a quelli delle persone *in senso stretto*), così come una serie di atteggiamenti che propongono la riduzione del dolore o dello sfruttamento per gli

Par 2.5 Aspetti funzionali e accezioni pratiche della libertà.

Nel complesso del progetto etico e bioetico engelhardtiano, e alla luce della definizione analitica dei suoi principi fondamentali, la libertà riveste una funzione decisiva e un ruolo articolato secondo differenti livelli concettuali e pratici. Il fondamento dell'autorità morale nella prospettiva laica generale è rappresentato dalle persone *in senso stretto* il cui modello antropologico *minimo* fa riferimento ad una quadruplice struttura *funzionale* al centro della quale è presente la libertà come capacità decisionale. L'intero impianto procedurale dell'etica laica generale, in tal senso, si regge sull'idea della non coercizione e, quindi, sulla possibilità di una scelta autonoma. Lo stesso principio cardine di quest'etica laica, il principio del permesso, ha come presupposto - coerentemente all'autorità delle persone come condizione di legittimità interna ed esterna - la libertà individuale nella forma dell'autonomia decisionale e della possibilità di esprimere liberamente il proprio consenso per stipulare accordi nell'orizzonte del rispetto reciproco. Da questa prima analisi risulta evidente che la libertà rappresenti uno *status* funzionalmente significativo nell'economia complessiva della proposta di Engelhardt. La caratteristica che è possibile rilevare con maggiore chiarezza è la sua duplice funzionalità nella struttura dinamica della procedura decisionale: essa, in altri termini, definisce la condizione preliminare che rende legittima la fase decisionale e, nello stesso tempo, determina le condizioni *in fieri* del processo decisionale. Bisogna essere liberi - dalle costrizioni - nell'atto iniziale della scelta e durante l'intero processo decisionale: soltanto la

animali utilizzati per fini di ricerca o di mercato, derivano in maniera diretta dall'impianto concettuale ed operativo del principio di beneficenza, da una sua applicazione specifica e da una sua considerazione sostanziale.

presenza di questa condizione preliminare e progressiva può legittimare il principio del permesso e, ancor prima, può offrire solide basi all'autorità morale delle persone. In questo senso, la libertà è una funzione preliminare - nella forma della condizione di non coercizione e, quindi, della libertà di scelta - che è vincolante per l'etica laica generale non in termini valoriali o normativi *tout court*, ma nella misura in cui definisce uno *status* funzionale preliminare necessario alla fondazione dell'autorità morale. L'autore recupera una distinzione dialettica presente nel lavoro di Robert Nozick tra libertà *come vincolo collaterale* e libertà *come valore tra gli altri*: in questa distinzione la libertà - nella sua accezione di *vincolo collaterale* funzionale alla scelta - si rivela il presupposto fondamentale per la determinazione di un'autorità laica generale³⁶⁶. Senza la libertà come condizione funzionale e, quindi, come vincolo collaterale, la strutturazione interna del consenso e l'esternalizzazione della procedura che conduce all'accordo potrebbero risultare inficiati da una *carenza di giustificazione* o da una legittimità morale *debole*. Se una scelta è condizionata in termini coercitivi - e, dunque, non libera in termini funzionali -, essa si colloca al di fuori dell'orizzonte del rispetto reciproco

³⁶⁶ Cfr. Ivi, p. 123 [FB, p. 105-106]: la riflessione sul carattere funzionale della libertà rimanda nuovamente al confronto con Kant, il quale, secondo Engelhardt, proprio nell'attribuzione di una portata valoriale positiva alla libertà avrebbe esposto la sua etica ad una deriva contenutistica: «Kant cerca di dare un contenuto all'etica mediante argomenti il cui successo dipende 1) dalla mancata distinzione tra libertà come valore e libertà come vincolo collaterale (...). Quanto al primo punto, il principio kantiano del rispetto della legge morale da lui formulata non comporta semplicemente il divieto di agire contro le persone senza il loro consenso, ma afferma la libertà come valore fondamentale, quindi va al di là della portata effettiva dei suoi argomenti. Per giungere a tanto, l'argomento di Kant implica l'appello a un particolare senso morale. Ed è proprio perché lo implica, che Kant non ammette il suicidio (...)». Con riferimento alla sua prospettiva teorica, Engelhardt afferma che «la libertà non è semplicemente un valore tra gli altri, ma la fonte dell'autorità morale che si esprime nella scelta e nel permesso. Sul terreno della collaborazione tra stranieri morali, essa è l'origine dell'autorità morale», Ivi, p. 417 (cfr. R. NOZICK, *Anarchia, stato e utopia*, Firenze 1981). Accanto al confronto con Kant, la definizione di una libertà come vincolo funzionale preliminare pone Engelhardt di fronte all'ampia riflessione *liberale* su questo tema e alle sue applicazioni più recenti in ambito bioetico: cfr. L. BATTAGLIA, *Bioetica senza dogmi*, Soveria 2009; R. PRODOMO, *Lineamenti di bioetica liberale*, Bologna 2003; M. CHARLESWORTH, *L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Roma 1996. Per una riflessione più generale sul liberalismo e sui suoi principi applicativi cfr. R. DWORKIN- S. MAFFETTONE, *I fondamenti del liberalismo*, Roma-Bari 2008.

e risulta incompatibile con il meccanismo formale del principio del permesso, in quanto è il concetto stesso di permesso ad essere depotenziato e quindi delegittimato eticamente. Concepita in questa prospettiva, la libertà può assumere, per Engelhardt, tre accezioni specifiche e complementari: «1) capacità o facoltà di scegliere, 2) assenza di vincoli derivanti da impegni precedenti o da un'attività giustificata e 3) assenza di coercizione»³⁶⁷. Come è possibile notare, le tre accezioni riguardano la dimensione funzionale e l'orizzonte applicativo della libertà: ciascuna accezione si connette ad un momento, ad una circostanza o ad una condizione funzionale personale relativa all'orizzonte processuale della scelta. Il ragionamento di Engelhardt è concentrato sul senso della *libertà come capacità*, il cui valore si misura, appunto, nella configurazione che essa stessa assume nello spazio concreto della scelta e dell'azione morale. La prima accezione definisce la libertà come capacità o come facoltà, collocandola in una dimensione funzionale dinamica, e conferisce allo *status* una valenza *positiva* che deriva in maniera diretta dal senso intrinseco di capacità o facoltà. Se la libertà è una capacità e la sua funzione principale è la scelta, il principio del permesso si struttura proprio a partire dal carattere funzionale delle possibilità offerte dalla libertà in quanto tale. «Perché il consenso sia valido, l'agente deve essere libero in questo senso, cioè capace di scegliere liberamente come agente morale. Deve essere in grado di comprendere e valutare il significato e le conseguenze delle azioni possibili; solo in questo caso tali azioni potranno essergli imputate ed egli ne sarà responsabile»³⁶⁸. La scelta libera, ossia non condizionata, e consapevole (in questo senso, la libertà si rivela strettamente interconnessa con l'autocoscienza) veicola due aspetti

³⁶⁷ Ivi, p. 326 [FB, p. 306].

³⁶⁸ *Ibidem*.

complementari dell'azione morale: l'imputabilità e la responsabilità. La capacità di dare il proprio consenso, intesa come nucleo applicativo del principio del permesso, si fonda sulla capacità di agire liberamente anche e soprattutto nella misura in cui la scelta personale nella concessione o negazione del proprio consenso comporta l'imputabilità soggettiva del valore dell'azione e la responsabilità rispetto all'azione e al suo impatto. La libertà come capacità definisce, dunque, lo spazio concreto della libera scelta responsabile e imputabile, che può attualizzare il principio del permesso nella forma dell'accordo interpersonale. «Il requisito della comprensione e della valutazione del significato della propria azione pone esclusivamente questa esigenza: che il comportamento sia un'azione, un atto compiuto da un agente morale e non semplicemente causato da processi neurologici e psicologici»³⁶⁹. La libertà come capacità, per essere funzionalmente valida e per consentire l'applicazione concreta del principio del permesso, deve essere interconnessa necessariamente alla caratterizzazione autocosciente dell'azione. Il modello antropologico *minimo*, proposto da Engelhardt, riemerge con evidenza nel connubio tra capacità della libera scelta e consapevolezza - dunque autocoscienza - della scelta in termini di comprensione e valutazione. La libertà come capacità può realizzare la sua funzione applicativa rispetto al permesso soltanto nella misura in cui l'agente comprende e valuta le proprie azioni o le proprie scelte in un'ottica responsabilmente autocosciente. Un agente può determinare la sua moralità in ragione della sua capacità di scegliere liberamente, responsabilmente e consapevolmente, il che esclude dalla

³⁶⁹ *Ibidem* [FB, p. 306-307]: «Bisogna evitare di proclamare drasticamente gli individui o del tutto capaci o del tutto incapaci. La competenza e i gradi di competenza delle persone variano col variare dei tempi, delle circostanze e dei campi di riferimento. La capacità, l'abilità di comprendere e di valutare le conseguenze delle proprie azioni e quindi anche la responsabilità delle stesse non sono un fenomeno né indivisibile né binario. Tuttavia, mentre l'incompetenza parziale rappresenta una parziale scusa, la competenza parziale, nella misura in cui ammette una comprensione e una valutazione del significato del rifiuto di tali interventi, può costituire un ostacolo morale assoluto nei loro confronti», Ivi, pp. 326-327.

valutazione morale (e dalla categoria di agente morale), e quindi dall'imputabilità, quegli agenti che risultano privi funzionalmente dei suddetti requisiti, evidenziando una capacità d'azione determinata esclusivamente o preminentemente da meccanismi reattivi di tipo neurologico o psicologico-istintuale.

La seconda accezione della libertà si presenta in forma *negativa* come *assenza di vincoli derivanti da impegni precedenti o da un'autorità giustificata*: in questa accezione, la libertà come capacità rivela la sua struttura funzionale a partire dalla possibilità di autonegazione, delega o di autosospensione. Essere liberi in termini di capacità funzionale comporta l'assenza di impegni presi in precedenza con altre persone in merito alla gestione della propria libertà. La necessità dell'assenza di questa circostanza, evidenziando la possibilità che questa stessa circostanza si verifichi, chiarisce la peculiarità di una condizione possibile: «la libertà consente alle persone di barattare o cedere la loro stessa libertà di scegliere»³⁷⁰. In queste condizioni specifiche di sospensione o di delega è possibile rintracciare forme peculiari, più o meno radicali, di trasferimento della propria libertà e della sua gestione ad altri individui, ad istituzioni o ad autorità di vario genere, fino all'estremo di stati di servitù, parziale o totale, per contratto. In tutti questi casi, assistiamo ad un trasferimento, più o meno consistente, di alcuni dei propri diritti (nello specifico, di alcuni aspetti funzionali connessi ad alcuni diritti) ad altri. Ciò significa che «gli individui in grado di esprimere il proprio consenso, nel senso che sono capaci di intendere e di volere, possono non essere liberi di disporre di se stessi, perché vincolati da impegni precedenti o dall'autorità valida di altri»³⁷¹. I figli non emancipati, i soldati, le persone soggette a regime

³⁷⁰ Ivi, p. 327 [FB, p. 307].

³⁷¹ Ivi, p. 328 [FB, p. 308].

carcerario incarnano, in maniera esemplare, la *presenza di vincoli* che determina la sospensione o la delega della propria libertà come capacità di scelta: questo tipo di circostanza può essere frutto di una condizione socio-relazionale (come nel caso dei figli non emancipati, ma già funzionalmente persone *in senso stretto*), di una scelta personale consapevole, le cui conseguenze sono risultate contrarie al sistema degli accordi sociali e dunque sanzionate (nel caso dell'individuo soggetto a regime carcerario), oppure può risultare da una scelta consapevole che prevede una delega dell'autorità su stessi con conseguente sospensione o riduzione della libertà come capacità di scelta (è il caso della persona che decide di arruolarsi in un esercito a determinate condizioni e secondo un preciso regime normativo). In questi casi la libertà si autosospende a partire da una libera scelta consapevole³⁷² (il che non sarebbe valido se i soggetti coinvolti non fossero in grado di intendere e di volere), evidenziando il senso della libertà stessa intesa non come vincolo normativo, ma come capacità funzionale che, in quanto tale, può sospendere o negare se stessa nella misura in cui questa negazione o questa sospensione si dimostrino atti liberi e consapevoli.

La terza accezione della libertà, anch'essa in forma *negativa*, descrive la libertà come *assenza di coercizione*. La condizione in cui deve trovarsi una persona per poter legittimamente realizzare *il principio del permesso* e, dunque, stipulare accordi nell'ottica laica generale del rispetto reciproco è determinata dall'assenza di vincoli, spinte o circostanze coercitive. Quindi, «può accadere che gli individui siano in grado di scegliere liberamente e non abbiano vincoli contratti in precedenza, ma siano

³⁷² L'esempio del rapporto tra figli e genitori, in cui i figli hanno già raggiunto lo status funzionale di persone *in senso stretto*, ma risultano ancora dipendenti dall'autorità dei genitori, presenta una certa problematicità nella misura in cui la assenza di una piena emancipazione risulti il prodotto di condizioni che sopravanzano le reali possibilità di una libera scelta.

costretti dalle circostanze. Poiché la struttura stessa della morale laica dipende dal principio che le persone non possono essere usate senza il loro permesso, un accordo estorto con la forza non è vincolante. (...) Il consenso, per essere valido, deve essere stato acquisito senza l'uso di tattiche che riducano l'individuo consenziente a mero mezzo, cioè che tolgano ogni valore al suo consenso»³⁷³. In questa accezione, la libertà definisce *in negativo* la condizione necessaria per la possibilità di realizzare accordi secondo la procedura del permesso: la coercizione interviene su uno degli elementi dello status funzionale delle persone *in senso stretto*, sottraendo ad esse la funzione della libera scelta e, in tal modo, delegittimando una possibile scelta consapevole, ma non libera. In una scelta coercitiva si interviene direttamente sull'autorità morale delle persone che risultano ridotte, nella prospettiva consequenziale dell'azione, a mezzi per il raggiungimento di un fine estraneo. Engelhardt propone, come variante interna a questo ragionamento la distinzione tra *atti di coercizione* e *atti di manipolazione pacifica*: mentre i primi «violano la morale del rispetto reciproco fondata sul permesso in quanto violano la libera scelta di persone innocenti, (...) le manipolazioni pacifiche consolidano il processo di negoziazione pacifica mediante il quale gli individui elaborano pacifici accordi»³⁷⁴. In altre parole, la manipolazione pacifica è una delle possibili forme di mediazione e negoziazione che caratterizzano le procedure concrete del principio del permesso: essa è legittima e giustificabile nella misura in cui mette la persone nella condizione di scegliere consapevolmente e responsabilmente senza alcun vincolo decisionale imposto dall'esterno. Sul piano teorico la distinzione

³⁷³ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 328 [FB, p. 308]: «dal fatto che la morale laica si basa sul consenso delle persone discende che uso della forza, inganno e mancato rispetto dei contratti non sono mali in sé. Sono mali quando vengono usati contro gli innocenti non consenzienti».

³⁷⁴ Ivi, p. 329 [FB, p. 308].

risulta schematicamente chiara: in verità, nella pratica, le sfumature e le variabili possono complicare l'individuazione di un atteggiamento manipolatorio pacifico e possono esporre le persone a forme di coercizione indiretta camuffate da manipolazione legittima.

Le tre accezioni della libertà presentate da Engelhardt ripropongono una dialettica, frequente nella riflessione filosofica, tra una libertà *per* e una libertà *da*: la struttura positiva della prima accezione definisce in termini funzionali una capacità che trova la sua realizzazione nell'azione, nella responsabilità rispetto ad essa e nell'imputabilità su un piano morale e, più in concreto, nell'orizzonte sociale. La seconda e la terza accezione sono essenzialmente un chiarimento *in negativo* della prima, rispetto alla quale definiscono condizioni necessarie della sua possibilità: l'*assenza di vincoli* prodotti da accordi precedenti, da autorità legittime o dalla coercizione determina lo spazio operativo della capacità di scegliere liberamente. L'idea di una libertà come condizione di possibilità - e dunque di libera scelta - e l'idea di una libertà come assenza di vincoli, giustificati o ingiustificati che siano, si presentano in una forma dialetticamente complementare sul piano concettuale e conservano questa prospettiva dialettica anche sul piano pratico, all'interno del quale, però, le circostanze possono determinare riconfigurazioni specifiche relative all'orizzonte personale di riferimento. La libertà di scelta può toccare circostanze delicate e drammatiche del percorso esistenziale di una persona; essa, ad esempio, può incarnarsi nel diritto di *essere lasciati soli*, nel diritto di rifiutare interferenze ed intromissioni nelle scelte personali sulla propria vita che risultino consapevoli e chiare. La morale del rispetto reciproco e la libertà come funzione centrale della scelta si fondano sulla possibilità di rifiutare l'intervento altrui e di decidere per la solitudine. In ogni ambito dell'esistenza umana, nella vita quotidiana così come nell'universo

dell'assistenza sanitaria, il riconoscimento del diritto di essere lasciati soli descrive con forza il senso più profondo e la potenza soggettiva della libertà come capacità funzionale che veicola le più ampie articolazioni dell'autorità morale determinata dal principio del permesso. Il diritto di scelta rispetto alla conclusione della propria esistenza, nell'ottica del diritto di essere lasciati soli, descrive in forma essenziale il piano concettuale e la struttura funzionale concreta nella quale si configura l'etica laica generale. In tal senso, «la morale laica è in via di principio cieca alle questioni morali sostanziali in gioco nelle scelte riguardanti la buona morte, giacché essa è una morale formale per stranieri morali. Il principio del permesso giustifica il diritto morale laico degli individui liberi di scegliere, nel bene e nel male, come vivere e come morire»³⁷⁵.

Par 2.6 Il principio di proprietà e i limiti del potere statale.

L'articolazione complessiva dell'*etica laica generale engelhardtiana* si struttura lungo le coordinate determinate dalla *logica procedurale* del principio del permesso e dalla tensione *teleologica* del principio di beneficenza. Il piano operativo che si definisce lungo i margini di queste direttrici è attraversato da altri due principi che contribuiscono ad una ulteriore specificazione dei meccanismi funzionali e dei presupposti concettuali della prospettiva laica generale. Attraverso questi principi, Engelhardt arricchisce la sua prospettiva morale nella direzione di un'analisi socio-politica che considera categorie fondamentali per la descrizione delle dinamiche dell'interazione personale e dei fenomeni di strutturazione sociale politicamente rilevanti. Questi due principi, inoltre,

³⁷⁵ Ivi, p. 368 [FB, p. 340].

contribuiscono alla composizione di un approccio analitico multifattoriale, che, irradiandosi dalle logiche del permesso e della beneficenza, interseca piani differenti dell'esperienza umana. In questo senso, l'analisi del *principio di proprietà* veicola una ricostruzione critica degli assetti e delle dinamiche sociali; Engelhardt, coerentemente con l'impostazione generale della sua riflessione, afferma che «la proprietà deriva dal permesso e si costituisce all'interno della morale del rispetto reciproco. Il rispetto delle pretese di proprietà è dovuto al fatto che la cosa posseduta è stata portata nella sfera del proprietario, sicché la violazione della proprietà equivale alla violazione della persona del proprietario»³⁷⁶. La proprietà trova, dunque, la sua fondazione nell'autorità delle persone, nel principio del permesso che ne descrive la logica funzionale e nel processo di *identificazione* della proprietà con la persona nel suo status di proprietario. L'organizzazione sociale della proprietà personale descrive, nella forma del possesso, un'applicazione concreta della morale del rispetto reciproco, nella misura in cui il principio del permesso, tramite il consenso, delinea accordi tra le persone e assegna il diritto di proprietà al proprietario legittimo. Il meccanismo dell'assegnazione non è lineare e, così come per le proprietà sociali, presenta un certo livello di complessità esplicativa: «1) le cose sono oggetto di proprietà nella misura in cui sono il prodotto delle persone; 2) gli animali sono oggetto di proprietà nella misura in cui sono nutriti e/o allevati dalle persone, addomesticati e in tal modo resi simili a prodotti, oppure quando vengono catturati. Questi diritti di proprietà sono limitati dai principi di beneficenza e non malevolenza (...); 3) i bambini piccoli e gli organismi biologici umani sono oggetto di proprietà delle persone che li producono (...); 4) le persone hanno la proprietà di se stesse. Hanno la proprietà anche di altre

³⁷⁶ Ivi, p. 190 [FB, p. 164].

persone nella misura in cui queste hanno acconsentito a diventare oggetto di proprietà»³⁷⁷. Questo schema di attribuzione della proprietà presenta non pochi passaggi problematici, dalle cose agli animali e dalle entità non personali alle persone; l'impianto generale si regge su tre assunti fondamentali: la produzione, il permesso e la beneficenza. In realtà, Engelhardt riconnette i due principi centrali della sua etica laica all'orizzonte della *produzione*³⁷⁸ - intesa in senso molto *ampio* - e ne interseca le funzioni specifiche. Il risultato è rintracciabile in un modello complesso che trova la sua giustificazione diretta nella proprietà come estensione della persona a partire dalla logica della produzione, di conseguenza il rispetto della proprietà deriva direttamente ed è giustificato in riferimento all'autorità del permesso e secondo l'ottica laica generale del rispetto reciproco; il principio di beneficenza fornisce al rapporto permesso-produzione una limitazione nella misura della tendenza al bene e della proibizione tendenziale del danno. In effetti, questo modello, giustificato in questi termini, si definisce come estensione diretta del binomio permesso-beneficenza e trae le sue motivazioni interne proprio dalla struttura funzionale e gerarchica dei due principi. A prevalere, nella prospettiva laica generale, è il principio del permesso, ragion per cui di fronte alle disparità distributive di beni e, dunque, di proprietà, la logica generale del permesso prevarrà sulla logica della beneficenza - che potrebbe orientare i comportamenti generali verso un modello di equa distribuzione necessaria -. La configurazione del concetto di proprietà appare suddivisa in tre tipologie principali: 1) proprietà individuale; 2)

³⁷⁷ Ivi, pp. 190-191 [FB, p. 164-165]: riguardo alla proprietà di bambini piccoli o di organismi biologici umani, «i diritti di proprietà possono essere limitati non solo dal principio di beneficenza, ma anche dalla circostanza che il bambino piccolo (o l'embrione) diventerà una persona». In questo senso, la limitazione riguarda il possibile danno malevolo alla persona futura, operato nella duplice consapevolezza del danno e del riferimento ad un'entità che sarà persona *in senso stretto*.

³⁷⁸ Cfr. Ivi, pp. 181-182 [FB, p. 157]: «se un individuo si appropria di una cosa, la adatta ai suoi bisogni, la modifica, come dice Locke, congiunge il suo lavoro all'oggetto, questo diventa sua proprietà».

proprietà comunitaria (o sociale); 3) proprietà generale. Mentre la proprietà individuale ha la sua fondazione esplicita nel suddetto meccanismo di *estensione della persona* rappresentato nella dialettica permesso-produzione-proprietà, la proprietà comunitaria «si costituisce legittimamente solo nella misura in cui gli individui prendono parte a uno sforzo comune nell'intento di creare un fondo comune per attività comuni. Questa unione di risorse può avvenire tra amici morali all'interno di comunità fortemente coese o tra stranieri morali all'interno di società di vaste proporzioni»³⁷⁹. In questo senso, la proprietà comunitaria espande, attraverso la logica dell'accordo interpersonale, il meccanismo individuale dell'estensione della persona secondo le dinamiche della produzione. Infine, la proprietà generale riguarda, in una forma molto problematica, il rapporto tra le persone e l'ambiente nel suo insieme e, quindi, un ipotizzato diritto di tutti ad avere un accesso equo alle risorse di cui sono fatti i prodotti («le cose del mondo continuano ad appartenere in parte a tutti»³⁸⁰). A questa tripartizione va accompagnata una distinzione tra *proprietà per contratto implicito* (su se stessi, sui propri figli o sui propri prodotti) e *proprietà per contratto o consenso esplicito* (che deriva da procedure di accordo, tendenzialmente standardizzate)³⁸¹. Queste distinzioni e il sistema complessivo che si costruisce sull'asse portante del *principio di proprietà* sono sintetizzabili nella massima: «le persone hanno la proprietà di se stesse, di ciò che fanno e di ciò che gli altri possiedono e trasferiscono loro; (...) tutti hanno diritto alla terra e ai materiali. I proprietari di questi beni, avendo impedito che essi siano disponibili a tutti, devono compensare chi non ne ha. Perciò: dare a tutti

³⁷⁹ Ivi, pp. 185-186 [FB, p. 160-161].

³⁸⁰ Ivi, p. 192 [FB, p. 166].

³⁸¹ Cfr., Ivi, p. 191 [FB, p. 165-166].

ciò a cui hanno diritto; non appropriarsi di ciò che appartiene ad altri»³⁸². In questa massima Engelhardt descrive, in maniera estremamente sintetica, l'intersezione dei tre livelli della proprietà, le implicazioni possibili in termini di diritti individuali sulla proprietà generale e la centralità del principio del permesso nella sistemazione concreta della proprietà in un orizzonte distributivo. «Poiché l'appello al principio del permesso è la sola via per risolvere le controversie morali tra stranieri morali, è solo in questi termini che vanno intesi i diritti agli oggetti e la proprietà individuale o comune di essi. Questa concezione, conseguentemente, radica la proprietà nella persona vista come fonte di autorità mediante il permesso. (...) In particolare il principio di proprietà mette a fuoco la seguente circostanza: che le persone sono non soltanto nel loro corpo, ma anche in ciò che producono»³⁸³. I diritti individuali e sociali sulla proprietà generale e le implicazioni limitative sulla sua gestione e sul suo sfruttamento - con la sua interessante appendice sulla tassazione pubblica³⁸⁴ - determinano un significativo punto di contatto tra

³⁸² Ivi, p. 192 [FB, p. 166].

³⁸³ Ivi, p. 189 [FB, p. 163]: nel complesso Engelhardt recupera assunti hegeliani e lockiani sul tema della proprietà, del lavoro e della produzione e li integra in maniera autonoma con l'impianto generale della sua etica procedurale. «Altri, tra cui Immanuel Kant, affermano che i diritti di proprietà in senso pieno possono darsi solo in una società civile. Altri ancora, come William Blackstone (1723-1780), pur riconoscendo il diritto alla proprietà privata, ammettono che sulla sua origine possono darsi teorie diverse. Blackstone ripropone la tesi di Ugo Grozio secondo cui i diritti di proprietà sarebbero fondati sull'assenso tacito di tutta l'umanità a che il primo occupante di un terreno ne diventi il proprietario. Al contrario, Locke nega l'esistenza di tale tacito assenso e ribatte che il possesso è frutto del lavoro fisico che trasforma una mera cosa in proprietà. (...) Io sto dalla parte di Locke, ma lo reinterpreto in un'ottica hegeliana. Il lavoro fa di un mero oggetto un'entità plasmata dalle idee e dalla volontà di una persona. Trasformando la cosa in prodotto, lo inserisce nella sfera delle persone e delle loro pretese. Hegel osserva che noi prendiamo possesso delle cose 1) appropriandocene direttamente in modo fisico, 2) producendole e 3) contrassegnandole come nostre. Esempio paradigmatico di possesso è, per lui, il possesso di noi stessi. (...) Come afferma Hegel, il diritto alla non interferenza degli altri nei confronti del nostro corpo si estende anche agli oggetti che abbiamo formato (cfr. J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, Torino 1982; G. W. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1913)», ivi, pp. 179-181. Cfr. anche. AA. VV., (edited by H. T. ENGELHARDT jr - T. PINKARD), *Hegel reconsidered. Beyond metaphysics and the authoritarian state*, New York 1994.

³⁸⁴ Cfr. Ivi, pp. 182-183 [FB, p. 158]: «prima di una trasformazione qualsiasi, pare impossibile che essa [la sostanza prima di cui sono fatti i prodotti] sia di proprietà di qualcuno. A quanto sembra, si potrebbe parlare, tutt'al più, di un diritto di tutti ad avere uguale accesso ad essa. (...) Le imposte sono giustificate come riscossione di una rendita sui materiali utilizzati nei prodotti. (...) Tale tassazione dovrebbe avvenire a livello internazionale, giacché gli oggetti non

il principio del proprietà e quello che Engelhardt definisce il *principio dell'autorità politica*: tale principio è funzionale all'analisi e alla definizione dell'autorità statale nel confronto diretto con l'autorità delle persone individuata nel principio del permesso. «Se gli stati derivano la loro autorità direttamente dai fondamenti della legge morale, in realtà non hanno nessuna autorità al di là di quella degli individui singoli e dei gruppi di individui»³⁸⁵. L'analisi dell'autorità degli stati alla luce dell'etica laica generale evidenzia la necessità dei singoli stati di agire all'interno dei margini operativi determinati dalla morale del rispetto reciproco secondo le coordinate configurate dai tre principi del permesso, della beneficenza e della proprietà. L'analisi engelhardtiana attraversa i principali modelli di giustificazione dell'autorità statale - da Dio alla morale o alla ragione, dal contratto ipotetico al consenso originario passato reale, fino a forme concettualmente e praticamente legate alla prudenza o al consenso effettivo dei cittadini - giungendo alla conclusione che «una forma di governo giustificabile è caratterizzata più dai limiti della sua autorità che dalla sua natura democratica»³⁸⁶. Questa conclusione ribadisce, in maniera esplicita, la priorità funzionale del permesso fondato sull'autorità delle persone rispetto all'autorità, seppur democratica, dello stato. Al centro della posizione proposta da Engelhardt resta la persona con il suo *status funzionale* specifico, che comporta un sistema di diritti e di legittimazioni che sopravanzano qualunque forma di autorità politica collettiva. Anche nella definizione dell'esperienza politica l'etica laica generale privilegia il riferimento necessario al pluralismo sociale; «la pluralità di posizioni

possono essere pienamente posseduti né da individui né da gruppi particolari di individui (...). La tassazione della proprietà tendente a restituire a tutti la loro quota di proprietà sulla materia non produrrà beni comuni. In quanto rendita su quel bene comune, comporterebbe per le autorità fiscali il dovere di corrispondere del denaro a tutti gli individui in una forma abbastanza simile ad un'imposta negativa sul reddito».

³⁸⁵ Ivi, p. 193 [FB, p. 167].

³⁸⁶ Ivi, p. 199 [FB, p. 170-71].

morali (...) esige un governo capace di comprendere la più ampia gamma possibile di diversità pacifiche»³⁸⁷. L'*estraneità morale* comporta, per poter coesistere pacificamente nell'orizzonte del rispetto reciproco, un sistema di limitazioni del potere statale: il governo non può imporre visioni morali sostanziali, non può determinare nell'esistenza personale propositi coercitivi rispetto ad una particolare visione del mondo. Gli stati pluralistici possiedono, dunque, un'autorità morale limitata che, in una prospettiva laica generale, ammette possibilità di scelta individuale talvolta sconvolgenti³⁸⁸; anche ammessa un'etica sostanziale comune, essa non potrà mai determinare pretese legittime nello spazio dell'autorità morale delle persone e su forme personali di contrattazione e di accordo fondate sulla logica del rispetto reciproco. In questa prospettiva, lo stato «rappresenta precisamente la struttura sociale all'interno della quale diventa comprensibile un'autorità morale capace di vincolare persone e comunità con visioni morali diverse e mediante la quale possono essere tutelati e protetti i diritti generali delle persone alla non interferenza. Lo stato è lo strumento di realizzazione di un'organizzazione sociale che non è semplicemente un'altra comunità»³⁸⁹. In questa prospettiva, l'immagine e la funzione dello stato assumono un assetto *limitato*, comportando la costituzione al proprio interno di spazi morali individuali o comunitari delimitati dal diritto alla privacy e attraversati da visioni morali sostanziali comunitarie o personali. Nella prospettiva morale proposta da Engelhardt, l'autorità dello stato si sviluppa secondo una struttura caratterizzata da

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ Cfr. Ivi, p. 201 [FB, p. 173]: «gli ineliminabili mercati della pornografia, della prostituzione, delle droghe e di un'assistenza sanitaria migliore devono essere tollerati in considerazione del fondamentale diritto umano al mercato nero - un diritto che segnala i limiti di un'autorità statale plausibile. (...) Forse a qualcuno queste conclusioni sembreranno sconvolgenti. Esse denunciano che, dal punto di vista della morale laica, la posizione morale delle persone decise a proibire un mercato privato dell'assistenza sanitaria è molto più dubbia di quella delle prostitute e dei loro frequentatori».

³⁸⁹ Ivi, p. 205 [FB, p. 176].

spazi lasciati liberi nei quali vige l'autorità morale del permesso e in cui le persone possono costruire liberamente rapporti e relazioni basate sul rispetto reciproco. Il *principio dell'autorità politica*, che costituisce il nucleo concettuale e pratico del modello di stato proposto da Engelhardt, afferma che «l'autorità politica moralmente giustificata deriva dal consenso dei governati, non da una visione canonica sostanziale della vita moralmente buona o degli obblighi morali, doveri di beneficenza compresi»³⁹⁰. Anche la struttura statale, in una prospettiva laica generale, deriva la sua autorità limitata e la sua legittimazione dal principio del permesso in quanto espressione dell'autorità morale delle persone *in senso stretto*. Il meccanismo di determinazione dell'autorità e di subordinazione dei livelli di organizzazione è strutturato secondo una precisa priorità morale e funzionale del principio del permesso: è a partire da esso e in funzione delle sue dinamiche procedurali che è possibile configurare la stratigrafia dei livelli organizzativi in un'ottica laica generale. In tal modo, il principio dell'autorità politica si compone funzionalmente a partire dai meccanismi procedurali del permesso nella loro forma socialmente rilevante rappresentata dagli accordi fondati sul rispetto reciproco. In altri termini, l'autorità statale ha una fondazione generale, in termini laici, che presuppone l'accordo dei governati, i quali, all'interno della struttura statale conservano - al di là degli spazi comuni, rispetto ai quali si concorda una gestione di pertinenza diretta dell'autorità statale - margini di libertà personale nella misura della loro capacità di deliberare, in maniera consapevole, responsabile e rispettosa, in merito a se stessi e al loro spazio vitale. In tal senso, le entità politiche hanno l'autorità per: «1) proteggere gli innocenti dalla forza non consentita (...); 2) far rispettare i contratti (...); 3) sviluppare i diritti sociali (...); 4) far luce sui confini dei

³⁹⁰ Ivi, p. 206 [FB, p. 177].

diritti e stabilire procedure atte a risolvere le dispute quando queste non possono essere appianate mediante meccanismi di mercato (...)»³⁹¹. Gli stati assumono, in una certa misura, la funzione di controllo dei meccanismi di applicazione del principio del permesso e garantiscono un intervento neutrale nelle situazioni che sembrano non presentare possibilità di negoziazione o in cui uno dei soggetti coinvolti non è in grado di esprimere il proprio consenso e non ha nessuno che possa esprimerlo legittimamente per lui. È evidente che lo stato, nell'idea engelhardtiana di autorità politica, rappresenta un organismo di garanzia dell'autorità morale delle persone e le sue funzioni principali riempiono i vuoti strutturali o possibili dell'applicazione diretta o indiretta del principio del permesso. Anche nel caso del *principio dell'autorità politica* esiste una forma derivata da *consenso implicito* (la difesa dalla forza non consentita) e una forma derivata da *consenso esplicito* (è il caso di accordi tra persone in senso stretto)³⁹². Per ciò che riguarda la sua giustificazione e la sua motivazione, così come nel caso del principio di proprietà, l'elemento centrale e fondante resta comunque il principio del permesso, del quale proprietà ed autorità politica rappresentano funzioni o applicazioni dirette in una prospettiva socio-politica e nella configurazione di un progetto sociale laico generale. Il rispetto reciproco legittima e garantisce i termini funzionali di un'autorità statale delimitata dall'autorità morale delle persone e circoscrive i margini della validità degli obblighi politici. La forza normativa dello stato discende, in termini laici generali, dal consenso di persone consenzienti e libere che organizzano la propria esistenza sociale sulla base di accordi capaci di

³⁹¹ *Ibidem* [FB, p. 178].

³⁹² Ivi, pp. 206-207 [FB, p. 177-178]: la massima generale del principio dell'autorità politica afferma che «il rispetto delle norme e delle leggi dello stato è un atto di prudenza; ma l'individuo è moralmente biasimevole in termini morali laici generali solo se agisce contro l'autorità morale legittima. Pertanto: obbedisci alle leggi quando non puoi farne a meno; sentiti colpevole delle infrazioni quando devi».

offrire garanzie e opportunità comuni. Il modello di democrazia *limitata* che fa da sfondo al principio dell'autorità politica descrive una prospettiva tendenzialmente liberale che rimette all'individuo i diritti fondamentali nella determinazione della sua vita sociale in accordo con una logica del rispetto reciproco. Il risultato concreto di questa impostazione determina un approccio al vissuto politico essenzialmente contrario alle forme di statalismo invasivo, il che, coerentemente al modello di gestione della proprietà, permette di focalizzare l'impianto procedurale sulle funzioni proprie dell'individuo. Per queste ragioni, i principi di proprietà e di autorità politica rappresentano una concreta elaborazione del principio del permesso in spazi di valenza socio-politica: il permesso, in altre parole, fonda i meccanismi di acquisizione e gestione della proprietà e le dinamiche determinanti dell'esperienza politica. Proprietà e vissuto politico, in quanto settori decisivi del mondo umano, sono attraversati in forma concreta dalle persone e soltanto attraverso il carattere funzionale dell'attività personale essi assumono una forma determinata: l'autorità morale delle persone, dunque, secondo Engelhardt, si configura come condizione necessaria per la fondazione di un principio generale di proprietà e come struttura centrale per la definizione di un'autorità politica compatibile con un'impostazione laica generale coerente con un tessuto sociale pluralistico e multiculturale.

Par 2.7 I rischi di un collasso della giustizia sociale. Dilemmi allocativi tra modelli procedurali, capacità e uguaglianza.

L'indagine sui meccanismi interni e sulla struttura complessiva della *general secular (bio)ethics* proposta da Engelhardt conduce, lungo un asse

interpretativo coerente con l'assetto generale della riflessione, alla questione dell'allocazione delle risorse in un sistema di assistenza sanitaria giustificabile in termini *laici generali* e, dunque, all'interrogazione cruciale sulla giustizia sociale. L'assistenza sanitaria, con la sua variabile valutativa interna relativa all'allocazione delle risorse, rappresenta in un senso concretamente consequenziale la principale dimensione *applicativa* dei principi basilari dell'*etica laica generale* engelhardtiana: l'orizzonte del rispetto reciproco, corredato dai meccanismi procedurali del permesso e dalla tensione interna della beneficenza, assume una luce concreta nello spazio operativo dell'assistenza sanitaria, all'interno della quale l'autorità morale delle persone si misura praticamente con scelte complesse e spesso paradossali. Il sistema dell'assistenza sanitaria definisce, in quanto contesto *applicativo*, la portata *bioetica* dei principi dell'etica laica generale: le categorie del permesso, della beneficenza, della proprietà e dell'influenza statale assumono un significato e una pregnanza specifiche nel momento in cui risultano calati nella complessità di un sistema sanitario assistenziale definito da coordinate multiple e mutevoli. È appunto nell'*effettività* delle scelte sanitario-assistenziali che possiamo valutare funzionalmente l'impatto operativo, *bioeticamente* rilevante, dell'architettura procedurale proposta da Engelhardt ed imperniata sull'autorità morale delle persone *in senso stretto* legittimata dalla prassi del consenso reciproco. Gli equilibri e le scelte in gioco nella strutturazione di un sistema di assistenza sanitaria e nelle dinamiche che ne definiscono la processualità interna ed esterna coinvolgono in maniera diretta e profonda le esistenze individuali: le peculiarità del contesto professionale biomedico si intrecciano, sul piano dell'assistenza sanitaria, con la vita di persone che, per ragioni spesso radicalmente differenti, si trovano di fronte alla necessità di scelte concernenti l'integrità psico-fisica

propria o altrui. I principi etici proposti assumono una rilevanza specifica nel contesto dell'assistenza sanitaria, caratterizzando l'orizzonte decisionale delle scelte sanitarie secondo i meccanismi procedurali del permesso: al centro delle scelte sanitarie è posta, in termini funzionalmente rilevanti, l'autorità morale delle persone, determinata solamente dal vincolo della libertà e dalla prospettiva del rispetto reciproco. Secondo questo ragionamento, i sistemi per l'assistenza sanitaria possono essere ragionevolmente definiti come «istituzioni della collettività miranti ad assicurare le persone contro le perdite alle quali possono andare incontro a causa della lotteria naturale e sociale mediante la pianificazione della beneficenza. (...) Si tratta di creazioni sociali poste in essere per sgravare gli individui di parte delle ansie legate alla paura delle menomazioni, delle sofferenze, delle malattie e della morte»³⁹³. Il che, però, comporta, in considerazione dei principi e delle valutazioni proposte da Engelhardt e in base all'orizzonte generale dell'autorità morale delle persone, la possibilità di riconoscere le difficoltà a sostenere l'idea del *sistema più benefico nella distribuzione delle risorse*: la problematicità strutturale connessa alla determinazione di un sistema sanitario unitario capace di rispondere in maniera esaustiva a tutte le divergenti richieste della collettività emerge con evidenza dai presupposti procedurali di un'impostazione etica *laica generale*. L'attuazione contestuale del principio del permesso nella configurazione di un sistema sanitario che voglia risultare aderente alle logiche formali di un'etica procedurale comporta - alla luce delle tensioni tra permesso e beneficenza - una serie di limitazioni e di vincoli procedurali interni al sistema stesso. Ciò può significare che «1) a causa dei limiti della ragione laica, è impossibile scoprire come generalmente obbligatoria una particolare allocazione delle

³⁹³ Ivi, p. 420 [FB, p. 399].

risorse (...); 2) l'autorità delle società e degli stati di approntare i servizi alle persone, di proibire particolari forme di relazione tra addetti ai servizi sanitari e pazienti o di assumere gli operatori della sanità per garantire l'assistenza, è limitata (...); 3) l'autorità delle società e degli stati di raccogliere e di ridistribuire le risorse è limitata dalla proprietà privata (...); 4) per individui e gruppi l'opportunità di perseguire l'assistenza sanitaria è limitata dalla finitezza delle risorse (...)»³⁹⁴. Per queste ragioni, l'ipotesi di un sistema dell'assistenza sanitaria *ideale* conserva una sua profonda problematicità nell'orizzonte *laico generale*: la massimizzazione della beneficenza nella distribuzione delle risorse per l'assistenza sanitaria risulta incompatibile con una serie di limitazioni materiali e procedurali. La possibilità di massimizzare l'applicazione del principio di beneficenza comporterebbe un innalzamento dei livelli di tensione tra il permesso e la beneficenza e il conseguente rischio di oltrepassare in maniera illegittima i limiti imposti dall'autorità morale delle persone; la presenza di vincoli procedurali fondati sui meccanismi del consenso reciproco, limitando l'autorità degli stati e delle società, comporta una sostanziale riduzione dei margini regolativi e decisionali di un sistema sanitario integrato in un'ottica laica generale. Il carattere strutturale di queste limitazioni, unito alla presenza limitata di risorse da allocare - limite che, pur nella sua variabilità storica e contestuale, resta una condizione inderogabile nelle società moderne -, determina la distanza dell'etica laica generale da un sistema sanitario *ideale ad alta beneficenza* e lascia aperte non poche questioni in merito alla struttura complessiva del sistema e ai meccanismi di allocazione giustificabili in termini laici generali. L'unica certezza che emerge dal ragionamento proposto da Engelhardt nel suo insieme è che «l'imposizione di un sistema di assistenza sanitaria uniforme e

³⁹⁴ Ivi, pp. 395-396 [FB, p. 379].

onnicomprendivo è moralmente ingiustificabile. Esso (...) disconoscerebbe non solo la diversità delle visioni morali da cui scaturiscono gli interessi delle persone per l'assistenza sanitaria, ma anche i limiti morali laici dell'autorità dello stato e l'autorità degli individui su di sé e sui propri beni»³⁹⁵. La potenziale carica *coercitiva* di un modello assistenziale unitario imposto alla collettività risulterebbe in tutta la sua *immoralità* nel confronto con i limiti imposti dall'autorità procedurale del consenso reciproco che vincola *stranieri morali*, con visioni etiche sostanziali potenzialmente divergenti; il modello applicativo che si configura a partire dal principio del permesso determina la necessità di un'impostazione generale del sistema dell'assistenza sanitaria irriducibile a logiche unitarie, eterogenea e tendenzialmente deregolamentata in termini politici. In pratica, un sistema dell'assistenza sanitaria che abbia la pretesa di valere unitariamente ed esclusivamente per una collettività contrasta in maniera esplicita con la libertà di scelta delle persone *in senso stretto* e, quindi, con le dinamiche operative della struttura procedurale del principio del permesso: la possibilità di scegliere modelli alternativi, soluzioni parzialmente divergenti o proposte comparativamente più vantaggiose - secondo valutazioni del tutto personali- rappresenta in termini *laici generali* il presupposto necessario a giustificare l'esistenza di un sistema assistenziale pubblico. La mancanza di questo prerequisito generale lede la struttura complessiva dell'autorità morale delle persone e delegittima la funzione stessa del sistema unico. Il problema di un sistema dell'assistenza sanitaria pubblico ed esclusivo non riguarda, però, solamente l'ampiezza della dimensione decisionale e il rispetto della divergenza di visioni morali in termini di scelta assistenziale: la questione, come accennato in precedenza, si allarga ad una limitazione materiale

³⁹⁵ Ivi, p. 391 [FB, p. 375].

concreta relativa alle risorse e ai modelli allocativi utilizzati. In tal senso, Engelhardt propone un'interessante prospettiva analitica sui principali modelli allocativi: «tra le decisioni da prendere ci sono sia quella dell'entità di risorse da destinare all'assistenza sanitaria sia quella delle persone alle quali destinare gli interventi medici più costosi. (...) Ogni livello ha interessi e problemi morali particolari e, nello stesso tempo, interferisce con gli altri e determina la natura delle proprie difficoltà»³⁹⁶. I livelli possono riguardare le scelte *macroallocative superiori* (i termini della precedenza allocativa delle risorse della comunità rispetto all'assistenza sanitaria) o *inferiori* (riguardanti la priorità interna all'assistenza sanitaria per l'allocazione di risorse tra i vari campi) e le scelte *microallocative superiori* (l'allocazione di risorse generali funzionali ai livelli di trattamento per pazienti diversi) o *inferiori* (livello di trattamento per il singolo paziente)³⁹⁷. Una struttura di questo tipo, attraversata in termini regolativi dalle logiche procedurali del permesso e condizionata dalle limitazioni di risorse, dovrà necessariamente configurarsi secondo coordinate vincolate dal rispetto delle scelte personali e a partire da una moltiplicazione sistemica degli accessi e delle offerte assistenziali. Ciò che emerge con forza da questa prospettiva è che «un fondamentale diritto umano morale e laico all'assistenza sanitaria non esiste e non esiste nemmeno un diritto a *un minimo decente di assistenza sanitaria*»³⁹⁸. L'impossibilità, in un orizzonte *laico generale*, di rintracciare una definizione univoca di beneficenza non esclude soltanto la possibilità di definire le caratteristiche di un sistema dell'assistenza

³⁹⁶ Ivi, p. 406 [FB, p. 387].

³⁹⁷ Cfr. Ivi, pp. 406-410 [FB, p. 387-390]: «si potrebbe dire che dal conflitto tra l'amministrazione ospedaliera, che cerca di imporre un sistema di assistenza sanitaria efficiente e affidabile, e il medico, che cerca di ottenere per il proprio paziente l'assistenza migliore disinteressandosi delle esigenze del sistema, nascerà l'equilibrio di forze necessario alla realizzazione di un sistema assistenziale attento sia agli obiettivi generali dell'efficienza e della giustizia sociale sia ai bisogni e ai desideri individuali dei pazienti», ivi, p. 409.

³⁹⁸ Ivi, p. 391 [FB, p. 375].

sanitaria unitario, ma mette in discussione l'idea stessa dell'assistenza sanitaria come diritto fondamentale. In altri termini, l'assistenza sanitaria nella sua funzione di diritto collettivo e declinata in una certa forma specifica rappresenterebbe una possibile -ma non necessaria- applicazione sociale di una precisa idea di bene. Il processo di ridefinizione, attraverso l'applicazione del principio del permesso, della questione morale connessa all'assistenza sanitaria risulta in tal modo realizzato su due piani: quello della frammentazione dell'ipotesi del modello unitario e quello della ridiscussione critica del diritto stesso all'assistenza sanitaria come diritto fondamentale. Sul piano della valutazione dell'assistenza sanitaria come diritto Engelhardt è abbastanza chiaro quando sostiene che «i diritti all'assistenza sanitaria trovano espressione sotto forma di pretese a servizi e a beni. (...) I diritti all'assistenza sanitaria, a meno che discendano da speciali intese contrattuali, dipendono da particolari concezioni della beneficenza, non da un'autorizzazione legata al permesso. Essi quindi possono essere in contrasto con le decisioni di individui che potrebbero non desiderare di partecipare alla realizzazione di un particolare sistema di assistenza sanitaria o addirittura opporvisi moralmente. Gli individui hanno sempre l'autorità morale laica di usare le proprie risorse in modi incompatibili con le concezioni dominanti della giustizia e con la visione prevalente dell'equità»³⁹⁹. La difficoltà a ricondurre i diritti all'assistenza sanitaria nella loro forma più generale ai meccanismi di legittimazione dell'autorità morale del permesso ne evidenzia la particolarità, la variabilità e la problematicità: Engelhardt non esclude in forma assoluta l'esistenza di esigenze soggettive e collettive all'assistenza sanitaria, ma ne

³⁹⁹ Ivi, p. 392 [FB, p. 376]: «i diritti di beneficenza sono fondati su particolari teorie o concezioni del bene. Perché tali diritti abbiano un'autorità generale, occorre che gli altri condividano attivamente una particolare concezione della vita moralmente buona o della giustizia. Avanzare diritti simili senza fare appello al principio del permesso significa sostenere che si può imporre agli altri un dato lavoro o confiscare la loro proprietà».

ridimensiona la fondazione, l'applicazione e la portata sociale. L'esigenza alla cura, al ricovero e alla protezione permeano il sostrato sociale in forme diverse e spesso conflittuali, mosse da idee del bene ispirate da visioni del mondo alternative: la possibilità del diritto all'assistenza sanitaria si iscrive in questa variabilità, escludendone però la caratterizzazione di diritto fondamentale. «Dietro queste difficoltà c'è non solo un conflitto tra libertà e beneficenza, ma anche una tensione tra visioni alternative di che cosa significhi perseguire e conseguire il bene sul terreno dell'assistenza sanitaria»⁴⁰⁰. Proprio all'interno della tensione tra l'autorità del permesso, vincolata dalla libera scelta individuale, e una particolare idea della beneficenza si definiscono modelli possibili del bene che trovano la loro applicazione in particolari versioni dell'assistenza sanitaria. Tutto ciò rende strutturalmente limitata la pretesa di validità delle logiche di un singolo sistema e, contemporaneamente, legittima la presenza di più sistemi o la comparsa di più livelli - con prerogative, potenzialità e costi differenti - all'interno del generale macrosistema funzionale dell'assistenza. Questa duplicazione nasce, in primo luogo, dalla diversità delle esigenze personali che compongono l'idea astratta e generale di diritto all'assistenza sanitaria e, in secondo luogo, dall'impossibilità di un singolo sistema di soddisfare contemporaneamente e con la medesima efficacia le quattro principali finalità che si riconoscono all'assistenza sanitaria: «1) somministrare a tutti la migliore assistenza possibile; 2) garantire a tutti un trattamento uguale; 3) assicurare la libertà di scelta a chi fornisce l'assistenza e a chi ne usufruisce; 4) contenere i costi dell'assistenza sanitaria»⁴⁰¹. Queste quattro finalità risultano condivisibili, seppure con un ordine di priorità, di

⁴⁰⁰ Ivi, p. 393 [FB, p. 376-377].

⁴⁰¹ *Ibidem*.

rilevanza e di definizione diverso, all'interno della maggior parte dei sistemi collettivi dell'assistenza sanitaria, ma si rivelano, allo stesso tempo, difficilmente conciliabili. Per questa ragione, la possibilità di privilegiare una finalità sulle altre richiede un esplicito riferimento ad una particolare idea della beneficenza; se un sistema dell'assistenza sanitaria pubblico e collettivo opera in questa direzione rischia di escludere - o di compromettere - le esigenze di coloro che, pur appartenendo alla collettività, non si identificano con l'idea di beneficenza di cui il sistema è portatore e, quindi, risultano fruitori soltanto *parziali* dei servizi offerti dal sistema. L'ipotesi di Engelhardt è che «a occultare questi problemi sia un'illusione o una falsa coscienza collettiva, un'ideologia radicata, all'interno della quale certi fatti risultano politicamente inaccettabili»⁴⁰². Proprio la necessità, in termini *laici generali*, di superare questa *falsa coscienza collettiva* mette in luce quella che, nella prospettiva engelhardtiana, viene definita *inevitabilità morale di un sistema sanitario a più livelli*; una tale *inevitabilità* risponde ad una doppia esigenza: la necessità di soddisfare visioni diverse del bene personale e la possibilità, per chi dispone di risorse più ampie, di poter accedere a livelli assistenziali migliori (sotto diversi profili). Com'è evidente, in Engelhardt la diversità morale si intreccia con la diseguaglianza sociale e personale determinando la necessità di un sistema sanitario a più livelli come condizione *laica generale* legittimata dall'autorità morale delle persone, dal rispetto reciproco e dalla varietà legittima delle condizioni sociali. «Un sistema di assistenza sanitaria a più livelli è per molti versi un compromesso. Da un lato esso assicura un certo livello di assistenza sanitaria a tutti, dall'altro consente alle persone che dispongono di mezzi di acquistare servizi aggiuntivi o migliori. Può approvare l'uso di risorse

⁴⁰² *Ibidem.*

pubbliche per fornire a tutti un minimo accettabile di assistenza sanitaria, riconoscendo nel contempo il fatto che alcuni dispongono di risorse private e che possono servirsene per acquistare servizi sanitari fondamentali migliori o anche prestazioni aggiuntive»⁴⁰³. La questione viene, dunque, spostata dalla diversità di visioni morali alla disuguaglianza di risorse e, quindi, alla necessità di un sistema sanitario fondamentalmente suddiviso in un livello pubblico che garantisca l'assistenza *minima* e in un livello privato che dia risposta alle legittime esigenze e possibilità di coloro i quali sono in possesso di mezzi migliori. Questa dialettica pubblico/privato si costruisce, secondo Engelhardt, nello spazio concettuale e pratico definito dal rapporto tra la proprietà comune e la proprietà privata e nell'applicazione, rispetto a questo rapporto, del principio del permesso quale regola generale - vincolata dal meccanismo della libera scelta -. A questo punto, «il compito più difficile è quello di decidere come definire e assicurare un livello minimo accettabile di assistenza per tutti i membri della società, consentendo nello stesso tempo al denaro e alla libertà di scelta di creare un livello speciale di prestazioni per i membri più benestanti della società»⁴⁰⁴. In una prospettiva etica *laica generale*, questo livello *minimo* andrebbe elaborato attraverso processi collettivi di *negoziazione* costruiti all'interno di una logica *minima* del rispetto reciproco - «pur restando sempre oggetto di critica, discussione e nuova legislazione»⁴⁰⁵. Secondo Engelhardt, questo livello minimo potrebbe essere integrato dalle comunità particolari o dai singoli secondo esigenze, limitazioni o miglioramenti specifici.

Questa impostazione del sistema dell'assistenza sanitaria a più livelli rispetta l'impianto generale e procedurale del principio del permesso,

⁴⁰³ Ivi, p. 421 [FB, p. 399].

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 422.

concedendo altresì spazio al peso morale del principio di beneficenza nell'orizzonte generale di una tensione strutturale al centro della quale emerge con evidenza la portata e il significato della diversità e della diseguaglianza sociali. Fruitori dei diversi livelli del sistema sanitario sono le due macrocategorie definite da Engelhardt persone *in senso stretto* e persone *per considerazione sociale*: oltre alle differenze funzionali che separano le due categorie, esistono differenze fondamentali anche all'interno di ogni singola categoria. Le persone *in senso stretto* possono essere tra loro *stranieri morali* ed avere, dunque, visioni del mondo e posizioni morali divergenti; lo stesso può valere, in forme e con modalità concrete differenti, anche per le persone *per considerazione sociale*, che trarranno la propria *estraneità* rispetto agli altri dalla memoria *di ciò che furono* o dalle visioni del mondo dei tutori *di ciò che saranno*. Le differenze tra le categorie interne ad una singola categoria non riguardano, però, soltanto la sfera morale, ma si riferiscono anche alle diseguaglianze materiali in termini di risorse, mezzi e possibilità economiche. Engelhardt sintetizza le differenze categoriali di tipo materiale con le due metafore di *lotteria naturale* e *lotteria sociale*: «l'espressione *lotteria naturale* viene usata per indicare quelle svolte, nella fortuna delle persone, che sono frutto delle forze naturali e non nascono direttamente dalle azioni degli uomini. La *lotteria naturale* contribuisce alla distribuzione dei beni naturali e sociali. La *lotteria naturale* si distingue dalla *lotteria sociale*, cioè da quelle svolte nella fortuna delle persone che sono frutto non delle forze naturali ma delle azioni degli uomini»⁴⁰⁶. L'utilizzo della metafora della *lotteria* sembra sottolineare il significativo contributo della casualità non soltanto nelle dotazioni *naturali* delle persone - da cui dipendono le loro capacità funzionali -, ma anche sul piano delle azioni che possono

⁴⁰⁶ Ivi, pp. 396-397 [FB, p. 379-380].

condurre, in forma diretta o indiretta, al raggiungimento di una precisa posizione sociale. Intrecciate alle due lotterie vi sono sempre, ove possibili, le *libere decisioni delle persone* che rappresentano, in un certo senso, l'orizzonte applicativo delle condizioni dinamiche prefigurate - o in via di configurazione - dalle lotterie. Va precisato che «la lotteria sociale viene chiamata, appunto, *lotteria*, pur scaturendo da azioni personali, a causa del carattere complicatissimo e imperscrutabile dell'interazione delle scelte personali, dell'imprevedibilità dei suoi esiti, che non si conformano a nessun modello ideale (...)»⁴⁰⁷. Mentre la lotteria naturale definisce lo status delle persone a partire dalla dialettica salute/malattia, misurata in un ampio orizzonte funzionale, la lotteria sociale determina, attraverso una fitta rete di eventi deliberati o casuali, la posizione sociale delle persone a partire dal loro status di partenza e in base alle loro decisioni. La lotteria naturale, che può comportare una condizione parzialmente o totalmente disfunzionale (determinando lo status di persona *in senso stretto* o *in senso sociale*), non può essere sottoposta a una valutazione morale di lode o di biasimo: non c'è, nella maggioranza dei casi, un responsabile da condannare e da cui pretendere un risarcimento. Molto spesso la lotteria naturale determina semplicemente dei vincitori, dei vincitori parziali, dei perdenti e dei perdenti parziali secondo una logica binaria che oscilla tra la fortuna e la sfortuna (a eccezione dei casi di danno materiale deliberato); rispetto a queste classificazioni simboliche e schematiche, Engelhardt nota significative ricadute sul piano concreto dell'assistenza sanitaria: mentre i vincitori non avranno quasi mai bisogno dell'assistenza sanitaria, i perdenti ne saranno tendenzialmente dipendenti. Anche la lotteria sociale avrà significative ed evidenti ricadute sul piano assistenziale: i soggetti *vincenti* risulteranno in

⁴⁰⁷ Ivi, p. 397 [FB, p. 379-380].

possesso di maggiori opportunità e di mezzi migliori per l'accesso a servizi sanitari privati e onerosi. È la classica distinzione tra ricchi e poveri analizzata a partire dal concetto di proprietà e secondo l'ottica del permesso: chi possiede di più, in quanto legittimo vincitore della lotteria sociale, ha diritto ad usufruire delle proprie risorse per accedere ad una migliore assistenza sanitaria rispetto a chi è risultato *perdente*⁴⁰⁸.

L'analisi delle diseguaglianze e delle differenze personali tende ad individuare, in forma abbastanza generica, quattro status personali con una serie ampia di livelli intermedi: sani, malati, ricchi e poveri rappresentano entità reali e, nello stesso tempo, coordinate di una prospettiva analitica che, a partire dal principio del permesso e dalla sua tensione strutturale con il principio di beneficenza, descrive la necessità di un sistema dell'assistenza sanitaria a più livelli. È appunto l'esistenza concreta e incontestabile, in termini *laici generali*, di differenze sul piano naturale e sociale che legittima modelli plurimi di accesso alle risorse assistenziali: l'*estraneità morale*, la diversità naturale e le diseguaglianze socio-economiche, nelle loro molteplici combinazioni valoriali, operative e decisionali, producono esigenze personali profondamente eterogenee rispetto alle quali un'etica laica generale non può imporre modelli normativi sostanziali che oltrepassino la logica formale del rispetto reciproco operante nella procedura del consenso. Un sistema sanitario a più livelli risponde alla triplice esigenza *laica generale* di adeguarsi alla tensione strutturale tra principio del permesso e principio di beneficenza (il che significa anche riconoscere la non obbligatorietà della beneficenza), di sostituire concretamente la *falsa coscienza collettiva* fondata sull'illusione di eliminare le diseguaglianze sociali e naturali e, quindi, di sostituire la speranza in un sistema sanitario unico ed

⁴⁰⁸ Cfr. Ivi, pp. 399-400 [FB, p. 381-382].

onnicomprendivo con la legittimità di un sistema plurale e diversificato. In tal modo, però, restano aperti due problemi fondamentali: in primo luogo, anche ammessa la legittimità di un sistema dell'assistenza sanitaria a più livelli, a chi, in quale misura e secondo quali logiche vanno concesse le risorse pubbliche per la sanità? E in secondo luogo, che posto occuperà - se ne dovesse occupare uno - l'idea di giustizia sociale in una visione così configurata? Rispetto alla prima questione Engelhardt ritiene che una prospettiva *laica generale* possa offrire i margini essenziali per una risposta aperta e flessibile: «in un'ottica delle allocazioni sanitarie basata sul principio del permesso, è lecito elaborare politiche che ci permettano di stabilire quando vale la pena di salvare una vita umana e quando no. Quello di scegliere come investire le risorse comuni nelle inevitabili scommesse con la sofferenza umana e con la morte è un compito cui un sistema sanitario laico non può sottrarsi»⁴⁰⁹. La prospettiva *laica generale*, come ogni prospettiva che debba decidere tra opzioni diverse, deve necessariamente operare delle scelte che comporteranno inclusioni ed esclusioni e deve farlo *scommettendo* sulla vita, sulla morte e sulla sofferenza umana. L'idea della *scommessa* è veicolata da un orizzonte valoriale eterogeneo, all'interno del quale il significato delle singole esistenze, la valutazione delle priorità e le dinamiche decisionali sembrano conservare una *residua arbitrarietà* e un *marginale di casualità strutturale* derivanti dall'impossibilità di ridurre una visione morale all'altra e di prevedere con assoluta certezza lo sviluppo delle situazioni cliniche, circostanze mediate solo in parte dai processi di negoziazione derivati dal principio del permesso. Le scelte allocative collettive

⁴⁰⁹ Ivi, pp. 410-411 [FB, p. 391-392]; sul tema dell'allocazione delle risorse nella proposta engelhardtiana cfr. G. ZAPPEGNO, *op. cit.* pp. 74-81. Una riflessione generale sulle implicazioni etiche dei modelli allocativi è rintracciabile in AA. VV. *Etica e allocazione delle risorse nella sanità* (a cura di E. Sgreccia e A. G. Spagnolo), Milano 1996. Sulle dinamiche allocative cfr. M. CRIVELLINI- M. GALLI, *Sanità e salute: due storie diverse. Sistemi sanitari e salute nei paesi industrializzati*, Milano 2011.

necessitano, in ogni caso, di tali processi di negoziazione e mediazione fondati sul rispetto reciproco e sul consenso, processi nei quali alcune categorie di persone o alcune categorie procedurali risulteranno privilegiate rispetto ad altre. I margini di un sistema pubblico possono avere una flessibilità ed un'apertura limitate dalle risorse e dai meccanismi interni di regolazione e di scelta: mentre le comunità che condividono una visione morale comune potranno individuare, coerentemente alle loro esigenze e alla disponibilità di risorse, logiche decisionali e procedure adeguate e ammissibili, «nelle comunità che non condividono una visione morale comune, occorre decidere una linea politica concernente l'uso delle risorse della collettività. Spesso lo strada migliore per arrivarci è costituita dal dialogo tra cittadini, politici ed esperti dell'assistenza sanitaria. Per questa via si può riuscire a mettere a punto un pacchetto fondamentale di servizi di assistenza sanitaria per tutti i cittadini»⁴¹⁰. I meccanismi di negoziazione - espressione diretta della logica procedurale del permesso - aiutano a risolvere il problema dell'individuazione di un modello distributivo delle risorse sanitarie condivisibile in senso ampio, ma non possono eliminare del tutto la divergenza di richieste frutto della diseguaglianza di status dei singoli cittadini. Mettere a punto un sistema pubblico che offra, in base alle risorse collettive disponibili, un'assistenza di medio livello (rispetto ad uno standard generale condiviso) risulterà maggiormente accettabile per i cittadini che detengono status socio-economici medio-bassi e meno condivisibile da cittadini che detengono status socio-economici elevati. In queste circostanze, la presenza di un sistema a più livelli agevolerà la negoziazione pubblica, permettendo ai detentori di status socio-economici migliori di accedere per vie alternative a livelli di assistenza migliori, ma a pagamento. Queste condizioni

⁴¹⁰ Ivi, pp. 423-424 [FB, p. 401].

descrivono ciò che in termini strutturali può proporre un'etica *laica generale* a partire dal principio del permesso applicato nella sua funzione procedurale di *mediazione e negoziazione*, senza ledere il diritto alla libera scelta ed il rispetto reciproco. Engelhardt ritiene di poter rintracciare nel *Progetto Oregon*, proposto negli Stati Uniti nel 1992⁴¹¹, un esempio applicativo delle procedure di negoziazione e mediazione guidate dal principio del permesso in un orizzonte allocativo collettivo e, in considerazione della plausibilità applicativa del progetto, ritiene di poter sintetizzare le coordinate fondamentali dell'approccio *laico generale* alla questione dell'allocazione delle risorse sanitarie in un modello generale che egli stesso definisce *principio concernente le allocazioni in campo sanitario*: nucleo di tale principio è l'assunto secondo cui «le persone sono libere di procurarsi l'assistenza sanitaria che possono acquistare e di fornire l'assistenza sanitaria che gli altri desiderano sia loro data o venduta»⁴¹². In questi termini, il principio esplicita il senso vincolante della libertà come cardine del principio del permesso nella prassi decisionale quotidiana di pazienti e operatori della sanità; principio del permesso, principio di proprietà e principio di beneficenza interagiscono in forme diversificate all'interno di accordi e negoziazioni realizzati dalle persone. Al di fuori del sistema sanitario pubblico, soggetto a determinati vincoli, sembrano valere i principi generali del *libero mercato*, per cui chi offre e chi cerca, chi può proporre dei servizi e chi può pagare questi servizi, nei confini del rispetto reciproco, possono liberamente stipulare

⁴¹¹ Cfr. Ivi, pp. 424-425 [FB, p. 401-402]: «il progetto era quello di coprire tutti gli abitanti dell'Oregon che vivevano sotto la soglia di povertà. Si trattava di ridurre l'uso degli interventi a costo elevato e a bassa resa allo scopo di assicurare a tutti gli indigenti un livello di assistenza che promettesse di attenuare morbidità e mortalità sull'esempio di quanto si faceva con l'assistenza di base garantita in molti paesi. (...) Si fece un sondaggio per stabilire quale fosse l'ordine di importanza che i cittadini attribuivano ai vari servizi sanitari che potevano essere loro offerti». Cfr. M. A. STROSBURG, J. M. WIENER, R. BAKER (a cura di), *Rationing America's medical care: the Oregon plan and beyond*, Washington 1992; cfr. anche: Congress of United States Office of Technological assessment (OTA), *Evaluation of the Oregon medical proposal*, Washington 1992.

⁴¹² Ivi, p. 425 [FB, p. 402].

accordi e negoziare forme alternative di assistenza sanitaria che funzionano parallelamente a quella pubblica senza risultare immorali o illegittime. Se «il principio del permesso consente alle persone che dispongono delle risorse comuni di operare con beneficenza creando un pacchetto di assistenza sanitaria che possa essere garantito agli altri e, in tal modo, di creare delle aspettative di base in campo assistenziale e terapeutico»⁴¹³, esso determina, allo stesso tempo, come condizione inevitabile e vincolante, l'esistenza di un livello privato di assistenza sanitaria. In realtà, in termini *laici generali* è il sistema privato a risultare inevitabile e non quello pubblico, le cui sorti appaiono essenzialmente collegate alla negoziazione di una precisa idea di beneficenza e all'ordine di priorità che si decide di conferire all'assistenza sanitaria in un orizzonte collettivo di allocazione delle risorse. Il principio dell'allocazione, in pratica, riconosce le diseguaglianze che dal piano dell'esistenza quotidiana si riflettono anche sul piano dell'assistenza sanitaria in maniera moralmente legittima: esso riconosce, insomma, che «gli individui sono liberi e diversi l'uno dall'altro quanto a bisogni e risorse»⁴¹⁴. Il riconoscimento dell'incontestabile e legittima diversità e diseguaglianza degli individui definisce il senso del principio dell'allocazione in quanto espressione del principio del permesso - quale unica procedura giustificabile sul piano dell'*estraneità* morale - applicato al contesto sanitario-assistenziale; i vincoli che emergono da questo processo applicativo chiariscono la legittimità e l'inevitabilità di una sanità privata, la possibilità di un pacchetto sanitario pubblico negoziato collettivamente e l'evidenza delle differenze morali e sociali, ma lasciano inevase le questioni relative agli equilibri e alle tensioni interne al piano sociale nel

⁴¹³ *Ibidem*.

⁴¹⁴ Ivi, p. 426 [FB, p. 403].

suo insieme e le dinamiche di bilanciamento dei rapporti sociali. L'approccio allocativo fondato sul principio del permesso evidenzia le differenze e le diseguaglianze sociali, le legittima sul piano morale, ne deriva un orientamento generale sul piano dell'allocazione delle risorse sanitarie pubbliche e private, ma sembra rispondere in maniera schematica alla questione concreta della gestione delle differenze e delle diseguaglianze in termini di tensioni sociali e propone il modello generale della negoziazione come unica opzione specifica alla definizione di un livello assistenziale *minimo* nell'ambito allocativo delle risorse pubbliche. Tutto ciò è essenzialmente coerente con l'impostazione formale e procedurale proposta da Engelhardt: l'approccio *laico generale* riconosce l'impossibilità di giustificare visioni sostanziali e contenuti specifici sul piano morale e, di conseguenza, sul piano della giustizia sociale. L'interrogativo sulla possibilità di un modello *giusto* di assistenza sanitaria rimanda direttamente alla questione della giustizia sociale e, quindi, ai significati possibili di un modello allocativo *giusto*: «ci tocca decidere in che misura il modello della giustizia nelle distribuzioni sanitarie di macrolivello e microlivello possa essere scoperto e in che misura, invece, esso sia in realtà il prodotto di un'equa procedura di negoziazione e di accordo tra le persone»⁴¹⁵. Il problema si definisce, dunque, all'interno di due poli concettuali: da un lato, la possibilità di definire un modello di giustizia distributiva applicabile anche ai processi allocativi in ambito sanitario, dall'altro l'impossibilità di definire un'idea di giustizia sociale in termini *laici generali* e quindi la necessità di affidarsi ad un meccanismo procedurale di negoziazione e di accordo interpersonale. Secondo la prospettiva *laica generale* l'idea di una giustizia distributiva e di un più ampio concetto di giustizia sociale

⁴¹⁵ Ivi, p. 411 [FB, p. 391].

presentano una serie di problemi di legittimità e giustificazione in un orizzonte pluralistico: l'inevitabilità delle diseguaglianze, prodotte tanto dalla *lotteria naturale* quanto da quella *sociale*, è un dato incontrovertibile che emerge non soltanto dall'analisi strutturale dei meccanismi sanitario-assistenziali, ma da una più ampia disamina degli assetti sociali. L'illusione di costruire un modello allocativo giusto si fonda sulla *falsa coscienza* di poter negare l'ovvio e di poter individuare un modello *unico e onnicomprensivo* di giustizia sociale che possa essere applicato alla società nel suo insieme e ai processi allocativi dell'assistenza sanitaria in particolare. È nella dialettica positiva tra inevitabilità della diseguaglianza e problematicità di un concetto unitario di giustizia sociale che si definiscono le coordinate fondamentali dell'approccio laico generale fondato sul principio del permesso. «Parlare in termini vaghi di giustizia ed equità nell'assistenza sanitaria è quindi moralmente fuorviante, in quanto suggerisce l'idea che esista una particolare visione canonica della giustizia e dell'equità che tutti hanno ragione di sottoscrivere. Poiché questo non è vero (...) fare appello all'idea di giustizia sociale nell'elaborare la politica dell'assistenza sanitaria può essere una mossa disonesta, in quanto fa pensare che sul terreno della riflessione morale laica sia intervenuta un'intesa canonica che in realtà non esiste»⁴¹⁶. Il percorso analitico engelhardtiano è, in questo senso, abbastanza chiaro: l'evidente illegittimità del richiamo a un'idea di giustizia ed equità sul piano allocativo delle risorse sanitarie deriva e rimanda direttamente alla problematicità e all'infondatezza morale *laica generale* di un concetto univoco di giustizia sociale e, quindi, di equità. Il ragionamento si fonda sulla debolezza concettuale ed applicativa di un modello di giustizia sociale *unico* che, secondo Engelhardt, presenterebbe incongruenze sul

⁴¹⁶ Ivi, pp. 391-392 [FB, p. 121].

piano della condivisione sociale collettiva e su quello degli assunti valutativi, rischiando inoltre di andare a colpire i limiti imposti dall'autorità morale laica delle persone. «Per lo più gli appelli al principio di giustizia possono considerarsi, fondatamente, come espressione di una preoccupazione per la beneficenza. I principi di giustizia che suffragano la distribuzione dei beni secondo una particolare visione morale sono altrettanti esempi speciali dell'impegno di fare il bene»⁴¹⁷. In altre parole, l'idea di giustizia sarebbe concettualmente riconducibile - per ciò che riguarda la sua applicazione sociale - alla beneficenza, dalla quale deriverebbe direttamente il proprio pluralismo strutturale; per Engelhardt, dunque, lo spazio categoriale della giustizia - da lui identificata esplicitamente con un modello di equa distribuzione dei beni - descrive una struttura complessiva orientata al bene, in tal senso riducibile funzionalmente al principio di beneficenza. Questo *riduzionismo concettuale* ha due effetti diretti: in primo luogo, la giustizia sociale si risolve in una forma applicativa del principio di beneficenza nella sua funzione distributiva; in secondo luogo, l'ipotesi di un modello valutativo unitario della giustizia sociale risulta delegittimato dall'impossibilità di ricondurre le molteplici visioni del bene - comprese quelle relative ad un'equa distribuzione dei beni - ad un'unità concettuale e operativa giustificabile in termini *laici generali*. Nell'ottica di questa forma di riduzionismo, i rimandi funzionali tra giustizia sociale e beneficenza giustificano l'aspirazione a condizioni di equa distribuzione sociale dei beni nella misura in cui descrivono la legittima tensione morale verso il bene. La spinta di questa tensione morale che anima l'aspirazione a forme di equità sociale non può, però, sostituire la priorità funzionale del permesso come espressione legittima dell'autorità delle persone: la

⁴¹⁷ Ivi, p. 141 [FB, p. 375-376].

legittimità della tensione e delle aspirazione alla giustizia sociale nell'ordine complessivo della vita morale non basta a fondare un principio di giustizia univoco e vincolante. Il problema centrale rimanda direttamente alla possibilità e all'opportunità di individuare dei parametri precisi per la definizione di ciò che può dirsi *giusto*, il che presuppone lo stesso livello di difficoltà e problematicità che presenta il tentativo di definire in forma precisa ciò che è *bene*. Secondo Engelhardt sono possibili alcune distinzioni di fondo - in forma soprattutto negativa-, ma non è realistico raggiungere un'idea univoca del giusto come del bene; è possibile, ad esempio, distinguere in termini *laici generali* tra sfortuna e ingiustizia, per cui le condizioni derivate dalle lotterie naturale e sociale, così come dalle risorse possedute, non possono dirsi *ingiuste*, ma semplicemente *sfortunate*, se non sono il frutto di azioni o comportamenti deliberati contrari al principio del permesso e al rispetto reciproco. «Il confine tra sfortuna e ingiustizia di per sé giustifica certe diseguaglianze sociali ed economiche, nel senso che permette di stabilire se, dal punto di vista della morale laica generale, vi sia qualcuno tenuto a porvi rimedio o a perseguire l'uguaglianza»⁴¹⁸. È chiaro, dunque, che l'idea di giustizia non è riconducibile, in termini laici generali, all'uguaglianza: le diseguaglianze sociali sono spesso il frutto della lotteria naturale e di quella sociale, nonché delle libere scelte controproducenti delle persone. Per queste ragioni il confine tra ciò che è *giusto* e ciò che è *ingiusto* si presta soltanto ad una misurazione procedurale di rispondenza al principio del permesso. Ciò vuol dire che una condizione di diseguaglianza è *ingiusta* solo nel caso in cui sia il prodotto di un comportamento irrispettoso dell'autorità morale delle persone. Per il ragionamento *laico generale*, la giustizia si può identificare con la legittimità procedurale del

⁴¹⁸ Ivi, p. 401 [FB, p. 383].

permesso e l'ingiustizia circoscrive, in maniera schematica, le condizioni di illegittimità procedurale che, a seconda dei casi e delle conseguenze, possono condurre a situazioni di disegualianza e talvolta al diritto al risarcimento. In pratica, un'idea *debole* di giustizia sociale può prendere forma all'interno di due prospettive complementari appartenenti all'orizzonte *laico generale*: essa può essere ricondotta al principio di beneficenza e, quindi, alla tensione strutturale che anima la vita morale, ma che non può offrire un modello unitario se non in riferimento a prospettive sostanziali di tipo comunitario; essa può essere, invece, ricondotta, coerentemente all'impostazione procedurale proposta da Engelhardt, al rispetto dell'autorità morale del permesso e, in tal senso, assumere la forma di un *valore derivato* che misura l'adempimento formale del principio nella vita concreta. Sia nell'approccio riduzionista orientato nel senso della beneficenza, sia nella definizione procedurale determinata dal permesso, la giustizia è sottratta ad uno statuto autonomo ed è configurata all'interno di un contesto concettuale eteronomo; le categorie che individuano i criteri di definizione della giustizia appartengono a prospettive più ampie che, nella riflessione di Engelhardt, occupano piani funzionali ben precisi. La giustizia, in tal senso, è una categoria soggetta a variazioni valutative personali nella misura in cui esprime una variante interna alla beneficenza; essa rappresenta un valore *formale*, con una sua *stabilità interna*, nella misura in cui funziona come metro analitico per la legittimità procedurale *laica generale* delle azioni individuali e collettive. È chiaro che in questa duplice prospettiva le differenze sociali e naturali non implicano alcun riferimento necessario ad un modello generale della giustizia sociale; soltanto nella prospettiva che considera la giustizia un *derivato categoriale* dalla beneficenza è possibile, all'interno di una precisa costruzione concettuale - non

giustificabile in termini *laici generali* -, definire i margini di una *particolare connessione* tra i risultati delle *lotterie naturale e sociale* e un'idea generale di giustizia sociale. Mentre nell'orizzonte procedurale il giusto misura esclusivamente la rispondenza delle azioni ai criteri del rispetto reciproco, una considerazione della giustizia sociale come espressione specifica della beneficenza può accogliere in sé l'uguaglianza come valore determinante e può plausibilmente proporsi l'obiettivo pratico di intervenire sulle differenze prodotte dalle *lotterie* nella direzione del riequilibrio. Coerentemente con l'impostazione laica generale, questa opportunità non assume in alcun modo la valenza di una necessità o di un dovere, ma piuttosto si caratterizza come possibilità o esigenza personale o comunitaria iscritta nella legittima tensione morale verso il bene. «Entro i limiti dell'autorità morale laica, nulla vieta che si cerchi di neutralizzare certe disuguaglianze mettendo a frutto le risorse della collettività a vantaggio dei bisognosi. Ma per perseguire questo obiettivo, occorre distinguere due forme di ugualitarismo: l'ugualitarismo dell'invidia e l'ugualitarismo altruistico»⁴¹⁹. In altre parole, l'etica laica generale non nega la possibilità di declinare la beneficenza nella direzione dell'uguaglianza, assecondando il sentimento o il valore della giustizia sociale come variante interna ad un'idea del bene condivisibile, né impedisce che questo proposito ugualitario si realizzi attraverso le ridistribuzione di risorse collettive in funzione dei più deboli, di quelle persone che sono risultate *perdenti* sul piano delle lotterie naturali e sociali: tutto ciò è assolutamente legittimo se realizzato entro i limiti laici generali dell'autorità morale delle persone. Le possibilità di agire in questa direzione, sia sul piano privato che su quello pubblico, non comportano un obbligo morale diretto, ma descrivono una precisa idea della beneficenza

⁴¹⁹ Ivi, p. 404 [FB, p. 386].

che può essere o non essere condivisa dalle singole persone che, esercitando l'autorità del loro consenso, possono sottrarsi legittimamente a questa opportunità. L'ugualitarismo è una tendenza interna alla beneficenza ed è, dunque, soggetta alle stesse logiche di priorità *laica generale* del principio di beneficenza; inoltre, esso è giustificabile soltanto nella misura in cui esprime la legittima tensione morale verso il bene e non quando nasconde finalità o cause moralmente riprovevoli nell'orizzonte laico della beneficenza. È lungo le coordinate di questa differenza che si costruisce la distinzione engelhardtiana tra ugualitarismo dell'invidia e ugualitarismo altruistico; «l'ugualitarismo dell'invidia sostiene che tra due mondi, il secondo è peggiore del primo se al suo interno, *ceteris paribus*, alcuni stanno meglio senza che qualcuno stia peggio. Da questo punto di vista, la fortuna di qualcuno può considerarsi ingiusta in sé o nei confronti di tutti gli altri. (...) In questa prospettiva, non si riesce a riconoscere nella fortuna un dato di fatto moralmente non basato su principi, una circostanza né giusta né ingiusta»⁴²⁰. La tensione ugualitaria che chiede un'equiparazione *verso il basso* o *verso l'alto* delle condizioni generali e che ritiene le variazioni personali di fortuna una circostanza *ingiusta*, nella misura in cui migliorano la condizione di alcuni rispetto ad altri, commette il duplice errore di considerare la fortuna come un evento dotato di senso morale proprio e, quindi, di ritenere legittima una correzione della situazione concretizzabile in una riconfigurazione degli equilibri interpersonali a partire dalla riduzione delle variazioni prodotte, in una maniera ritenuta moralmente illegittima, dalla fortuna altrui. L'invidia impedirebbe, secondo Engelhardt, di comprendere la collocazione della fortuna *al di là del bene e del male*, imprimendole un *al di qua* valutativo che, caricandola di valenze moralmente negative, ne

⁴²⁰ Ivi, pp. 404-405 [FB, p. 386].

riconderebbe la portata categoriale alla dialettica giusto/ingiusto misurata in termini di bilanciamento distributivo. La circostanza in cui alcuni migliorano, per proprio merito o per fortuna, mentre altri restano nella stessa situazione può assumere una valenza moralmente negativa soltanto se in questa variazione è violato il principio del permesso e l'autorità morale delle persone; la situazione in cui una persona, per un evento fortunato non lesivo del permesso e del rispetto altrui, migliora il proprio status sociale può essere interpretata come moralmente negativa solo forzando il principio di beneficenza nella direzione di un *falso senso di uguaglianza* mosso esclusivamente dall'invidia per lo status raggiunto dall'altro. «Al contrario, l'ugualitarismo altruistico fa appello alla simpatia degli altri e alla loro disponibilità ad aiutare chi soffre. L'ugualitarismo altruistico sostiene che, dati due mondi uguali in tutto tranne per il fatto che in uno dei due, diversamente dall'altro, un abitante prova dolore e sperimenta una menomazione, un handicap o una morte prematura e indesiderata, il peggiore è quello in cui ciò avviene. All'ugualitarismo di questo tipo interessa non se qualcuno ha di più, ma solo se qualcuno soffre. In quest'ottica il male è rappresentato non dalle disuguaglianze in sé, ma dalla sofferenza, dal fatto che alcuni manchino di beni importanti»⁴²¹. In sostanza, l'ugualitarismo altruistico privilegia la beneficenza rispetto all'uguaglianza dei beni, misurando l'uguaglianza nella tensione altruistica alla riduzione della sofferenza: in tal modo, l'uguaglianza come valore generale è distinta dall'approccio distributivo ed è ricondotta alla beneficenza nella sua valenza positiva (fare il bene) e negativa (ridurre il male). La sofferenza - che in questa prospettiva rimanda soprattutto alla lotteria naturale - assume una funzione *esortativa* rispetto alla tensione e all'esigenza personale di realizzare il bene:

⁴²¹ Ivi, p. 406 [FB, p. 387].

costruire condizioni atte a garantire una riduzione significativa della sofferenza e, quindi, alleviare le pene dei sofferenti si dimostra, in termini laici generali, un'aspirazione legittima per la collettività e per chi, specificamente, ha la fortuna di non soffrire. In questa forma di ugualitarismo, il valore non è l'uguaglianza distributiva - sia essa di beni, capacità o risorse -, ma il bene da realizzare e la tensione che spinge a realizzarlo; la sottolineatura del valore di quello che potremmo chiamare anche *altruismo ugualitario* (dove l'uguaglianza rimanda ad una condizione di assenza di sofferenza), coerentemente con i presupposti concettuali dell'etica laica generale, evidenzia la distanza di Engelhardt da un modello di giustizia sociale fondato sull'equità distributiva e la sua convinzione che la giustizia (ad eccezione di una valutazione procedurale del principio del permesso) vada ricondotta alla beneficenza in forma indipendente da qualsiasi ipotesi di principio di uguaglianza in senso stretto. La prospettiva *altruistica*, collocando questa esigenza morale nei margini del principio di beneficenza, trasferisce le sue condizioni applicative alla coscienza individuale o ad accordi collettivi; il sistema di priorità che regola la tensione tra permesso e beneficenza depotenzia il senso di necessità di una prassi benefica, ne delegittima l'obbligatorietà e pone la scelta su un piano di esclusiva tensione morale. In tal modo, per l'etica laica engelhardtiana la giustizia può essere individuata in un modello *integrato* che assume come obbligo formale il rispetto procedurale del principio del permesso e che, sulla base del consenso reciproco, consente la negoziazione di accordi particolari in merito alla distribuzione e all'uguaglianza. Questo modello *integrato* salva da un lato i vincoli procedurali del permesso e, dunque, dell'autorità morale delle persone, dall'altro la tensione morale strutturalmente rivolta al bene ed incarnata in forme particolari di valutazione distributiva e di equità

prodotte all'interno di accordi specifici. Per cui Engelhardt ritiene di poter impostare il proprio discorso sulla giustizia a partire dal contrasto «tra una giustizia soprattutto strutturale, frutto di un modello distributivo riconducibile a una scelta razionale, e una giustizia soprattutto procedurale, frutto di un'equa negoziazione»⁴²². Egli ritiene di poter identificare il primo modello nella riflessione di John Rawls che «propone l'espedito espositivo di un punto di vista storico da cui sarebbe possibile scoprire il modello corretto di distribuzione delle risorse»⁴²³; l'approccio rawlsiano fa riferimento ad un equilibrio distributivo che assume la forma dell'equità e che è ricostruibile in termini teorici attraverso il meccanismo analitico dell'osservatore imparziale. La «versione liberaldemocratica della giustizia o equità»⁴²⁴ si interroga sulla giusta distribuzione di beni primari e lo fa in un'ottica di contraenti *originari* (storici ed ipotetici) rappresentativi, presumendo che questa divisione possa avvenire quando i beni complessivi del mondo non siano ancora proprietà di nessuno. Secondo Engelhardt sono sei le idee fondamentali che guidano lo sviluppo del pensiero di Rawls: «1) esiste un'unica visione normativa, una visione "parziale" che dovrebbe caratterizzare ogni contraente razionale (...); i contraenti originari non amano il rischio (...) di far parte di una classe sfruttata (...); 3) i contraenti sono scevri da invidia (...); 4) è possibile specificare uno stato di uguaglianza che funga da punto di riferimento (...); 5) i contraenti agiscono come se fossero altrettanti capifamiglia; e 6) è lecito presumere che i contraenti originari decidano sulle circostanze della propria vita dal punto di vista di una posizione contrattuale originaria all'interno della quale ignorano tutte le circostanze che, diversamente, potrebbero fare di

⁴²² Ivi, p. 411 [FB, p. 391].

⁴²³ *Ibidem*, cfr anche il par 2.2.

⁴²⁴ Ivi, p. 412 [FB, p. 392].

loro dei contraenti faziosi o comunque non imparziali (...)»⁴²⁵. L'operazione concettuale che sintetizza questi sei presupposti tende ad occultare con il *velo dell'ignoranza* molte delle distinzioni fondamentali tra ingiustizia e sfortuna, elaborando un modello compensativo degli esiti sfortunati delle lotterie naturale e sociale. Lo stratagemma categoriale del contraente astorico agisce all'interno di un orizzonte sostanziale del bene sociale, in cui non soltanto si presume che un certo tipo di giustizia distributiva sia legittimo, ma si presuppone che l'insieme dei contraenti ipotetici abbiano caratteristiche di imparzialità tendenzialmente affini all'idea di giustizia che si sta proponendo. Il risultato appare ad Engelhardt irto di forzature concettuali ed applicative che agiscono non soltanto sulla struttura formale del contraente, ma anche sulla distinzione generale tra *esiti sfortunati* ed *esiti ingiusti* che sarebbe alla base della spinta compensativa che opera nel modello rawlsiano. Tutto ciò ha delle ricadute dirette sul piano dell'assistenza sanitaria: «ogni distribuzione di fortuna va affrontata dal punto di vista della posizione originaria»⁴²⁶ e va strutturata a partire da un modello distributivo che deve necessariamente privilegiare le differenze allocative che si muovono nella direzione di un concreto miglioramento delle classi meno *fortunate*. In alternativa a questo approccio, come espressione del secondo possibile modello di giustizia di tipo essenzialmente procedurale, Engelhardt fa esplicitamente riferimento alla riflessione di Robert Nozick che, «al contrario, propone una concezione storica delle distribuzioni giuste, una visione al cui interno la giustizia dipende da ciò che gli individui hanno concordato di fare l'uno con l'altro e l'uno per l'altro»⁴²⁷. L'approccio di Nozick è concentrato sulla

⁴²⁵ Ivi, p. 413 [FB, p. 392-393].

⁴²⁶ Ivi, p. 417 [FB, p. 396]: «se l'allocazione delle risorse per l'assistenza sanitaria deve avvenire sulla falsariga dell'allocazione rawlsiana del reddito e della ricchezza, le differenze allocative saranno giustificabili a condizione che tornino a beneficio della classe meno avvantaggiata», ivi, p. 414.

⁴²⁷ Ivi, p. 411 [FB, p. 391].

legittimità del processo per l'acquisizione di diritti (nello specifico, all'assistenza sanitaria) e non sulla definizione di un modello distributivo *corretto*: «egli assume 1) che condizione della moralità è il rispetto reciproco e 2) che le persone di fatto possiedono le cose già prima del costituirsi di una qualsiasi società particolare. Perciò i principi di giustizia sono quelli della giusta acquisizione, del giusto trasferimento e del risarcimento delle ingiustizie (...)»⁴²⁸. L'attenzione ai processi legittimi condizioni ed equilibri distributivi anche molto distanti e produce una varietà possibile di assetti sociali senza identificazioni di correttezza sostanziale. Per Nozick gli esiti delle lotterie sociali e naturali non invadono la dimensione categoriale dell'ingiustizia, ad eccezione di situazioni in cui si sia operato all'esterno dei margini di legittimità delle procedure (ad esempio con la forza o con la coercizione): nella sua riflessione è ben chiara la distinzione concettuale tra fortuna e giustizia, rispetto a cui la *correttezza procedurale* determina margini di accettabile evidenza. «La prospettiva di Nozick richiede una distinzione tra diritti morali laici di una persona e ciò che è giusto, bene o corretto fare. (...) Questo contrasto deriva dalla distinzione di Nozick tra *libertà come vincolo collaterale*, ossia come condizione della possibilità di una comunità morale laica, e *libertà come valore tra altri valori*. Questo contrasto può interpretarsi come una distinzione tra pretese di giustizia basate sulla possibilità stessa di una comunità morale e pretese di giustizia che scaturiscono da interessi per beni e valori particolari (...)»⁴²⁹. In sostanza, nelle parole di Nozick si definisce la tensione tra permesso e beneficenza, tra una giustizia basata su contenuti particolari e una giustizia procedurale che si fonda esclusivamente sul rispetto della libertà

⁴²⁸ Ivi, p. 415 [FB, p. 394].

⁴²⁹ Ivi, p. 416 [FB, p. 396].

delle persone, secondo un modello che intende la libertà *come vincolo collaterale* capace di determinare i presupposti formali della legittimità di un processo (di acquisizione, trasferimento o risarcimento). Questo doppio approccio genera due idee divergenti di giustizia sociale collegate ai meccanismi distributivi di allocazione delle risorse sanitarie: «una giustizia fondata sulla libertà o sul permesso mira a distribuire i beni in armonia con la nozione per cui la comunità morale laica è una struttura morale pacifica che vincola gli stranieri morali membri delle varie comunità morali concrete. (...) Allocations di assistenza sanitaria che siano in armonia con una giustizia fondata sulla libertà o sul permesso devono avvenire entro il vincolo del rispetto delle libere scelte delle persone, anche sul piano dell'esercizio dei loro diritti di proprietà»⁴³⁰. Al contrario, una giustizia fondata su una visione sostanziale del bene varierà in base a ciò che si considera prioritariamente come bene e, quindi, alle priorità categoriali che si utilizzeranno nella definizione degli assetti distributivi; una tale impostazione dipenderà dalla costruzione di un modello finalistico che orienti e determini una particolare idea di *equità*. Il modello ispirato a Nozick offre margini allocativi più ampi e più adeguati ad un contesto sociale popolato da stranieri morali, mentre il modello di orientamento rawlsiano appare ad Engelhardt eccessivamente esposto ai rischi di limitazioni sostanziali (la dipendenza da un pacchetto particolare di finalità) e concettuali (l'utilizzo di categorie storiche disfunzionali ad una definizione concreta).

Il modello di giustizia procedurale basato sul rispetto della libertà delle persone esclude l'uguaglianza dalle categorie valutative e sembra configurarsi nei termini di uno schema processuale di controllo che vincola e filtra le dinamiche sociali garantendone la legittimità formale. In

⁴³⁰ Ivi, pp. 418-419 [FB, p. 397].

pratica, le differenze e gli squilibri sociali non entrano a far parte degli assunti valutativi se non nello spazio dialettico della *legittimità/illegittimità procedurale*, al di fuori del quale la valenza categoriale della giustizia assume una conformazione assolutamente *neutrale*. Quest'idea di giustizia *laica generale*, depotenziando funzionalmente e a livello valutativo il piano analitico dell'uguaglianza, denuncia non soltanto la debolezza *laica generale* del modello di giustizia come equità basato sul contraente storico, ma il concetto stesso di giustizia sociale sia sul piano valutativo sia rispetto ai modelli di intervento pubblico. La giustizia procedurale compromette in maniera sostanziale la dimensione egualitaria delle valutazioni sociali, determinando conseguentemente una *crisi strutturale* del concetto di uguaglianza (ricongestito nello spazio categoriale che attraversa le distinzioni tra fortuna e ingiustizia secondo il modello generale delle lotterie naturale e sociale) e aprendo la strada ai rischi di un *collasso generale della giustizia sociale* come orizzonte valutativo degli equilibri sociali. L'approccio procedurale, nel rispetto della libertà delle persone e delle differenze individuali, opera una doppia *riduzione*: in primo luogo, tende a ridurre le ipotesi di modelli valutativi della *giustizia sociale* (nella sua accezione egualitaria) alla sola dimensione distributiva di beni (siano essi beni primari, risorse o redditi); in secondo luogo, dopo aver escluso sul piano *laico generale* la possibilità di determinare un modello egualitario di valutazione distributiva giustificabile, riduce la giustizia ad *una prospettiva valutativa limitata alle procedure*, ossia ai processi - interpretati in forma essenzialmente schematizzata - che si realizzano nell'interazione sociale per l'acquisizione, il trasferimento o il risarcimento di beni. In effetti, nella seconda riduzione (affine sul piano distributivo alla prima) l'interpretazione delle differenze naturali e delle distinzioni di

status sociale nei termini della *lotteria* contribuisce a stabilizzare il divario tra fortuna e ingiustizia, sottolineando i vincoli valutativi di un evento o di un processo *ingiusto*. In tal senso, diseguaglianza ed ingiustizia risultano categorie sostanzialmente differenti, che soltanto nei casi in cui la diseguaglianza risulti con evidenza il frutto di una procedura illegittima sul piano laico del rispetto della libertà potrà dirsi anche *ingiusta* e non semplicemente *sfortunata*. È, dunque, nella progressiva separazione della giustizia procedurale dalle prospettive valutative dell'uguaglianza e della diseguaglianza sociali che si costruisce il senso analitico-funzionale dell'approccio engelhardtiano: ridotta la giustizia sociale ad una serie di modelli valutativi tendenzialmente contrastanti della distribuzione dei beni, ricondotte le diseguaglianze (naturali e sociali) al meccanismo *neutrale* delle lotterie, ciò che resta, in termini analitici, è la possibilità di determinare la legittimità formale dei processi (prescindendo dai contenuti e dagli esiti specifici) che conducono ad acquisizioni o trasferimenti di beni, misurandone la rispondenza ai criteri *laici* del rispetto della libertà personale (l'engelhardtiana autorità morale delle persone che si esplica nel *principio del permesso*). La valutazione procedurale, in tal modo, pur concentrandosi sugli schemi formali che conferiscono ad un'azione il carattere di libera scelta e dunque la legittimità sul piano *laico generale*, non trasferisce l'analisi delle libertà sul piano generale degli assetti sociali, limitandosi ad un controllo strutturale della presenza delle condizioni formali della scelta personale. Lo schematismo formale di questo controllo analitico non può valutare le condizioni di *capacità* che determinano la portata effettiva della libertà sul piano decisionale, se non nei limiti imposti dall'approccio procedurale inerenti il possesso del quadruplice status funzionale (autocoscienza, razionalità, libertà - assenza generalizzata di impedimenti -, moralità), né può misurare gli equilibri

sociali rispetto al possesso individuale di *capacità* funzionali alla libera scelta. L'esclusione dell'uguaglianza dalle categorie analitiche relative al piano della giustizia *riduce* drasticamente la portata effettiva del controllo procedurale che in tal senso risulta privo di uno strumento valutativo capace di definire i livelli *effettivi* di libertà all'interno di specifici accordi personali. Il criterio funzionale basato sul possesso del quadruplice status individuale, pur avendo una legittimità laica generale nella definizione delle persone *in senso stretto*, rischia di ridurre eccessivamente l'analisi concreta delle prassi decisionali interne agli accordi interpersonali: in queste circostanze il possesso delle funzioni *minime* può essere considerato uno dei fattori determinanti per la valutazione della legittimità della scelta, ma non può essere individuato come l'*unica* categoria valutativa. Il ruolo giocato dall'*ampiezza* della capacità decisionale risulta altrettanto determinante e si impone ad un'analisi della giustizia sociale. I limiti analitici del modello di giustizia procedurale evidenziano la necessità di individuare i termini della relazione tra la *presenza* della libertà come vincolo collaterale e la *valutazione* della portata di questa libertà: la dialettica categoriale uguaglianza/disuguaglianza definisce lo spazio concreto per la comprensione della portata individuale dei margini decisionali e per la misurazione complessiva (funzionale alla valutazione degli status personali) degli equilibri distributivi della libertà e dunque della giustizia sociale. In questa direzione, il modello analitico proposto da Amartya Sen, orientato alla valutazione delle *capacità di acquisire funzionamenti*, offre una prospettiva interpretativa in grado di recuperare la centralità del tema della giustizia sociale senza oltrepassare i limiti generali di un approccio formale. Questo approccio pone come nucleo determinante della riflessione la tensione etica relativa all'*eguaglianza di qualcosa*, ossia «una considerazione di base eguale per tutti a *un* livello

che sia ritenuto critico. (...) L'eguaglianza in quello che si vede come *fondamento* viene invocata al fine di difendere adeguatamente le risultanti diseguaglianze nelle lontane *propaggini*»⁴³¹. La centralità categoriale dell'uguaglianza impone all'analisi l'individuazione di quelle che Sen definisce *variabili focali* e che costituiranno il riferimento essenziale per le procedure valutative; la determinazione delle *variabili focali* costituisce la premessa funzionale per la costruzione di una teoria valutativa connessa al piano categoriale dell'uguaglianza. Presupposto generale per il processo di individuazione delle *variabili focali* è rappresentato dalla semplice constatazione che «gli esseri umani differiscono gli uni dagli altri in svariate maniere. Abbiamo caratteristiche e aspetti esterni diversi; veniamo alla vita con dotazioni diverse di ricchezze e oneri ereditati; viviamo in ambienti naturali diversi - alcuni più ostili di altri. La società e le comunità cui apparteniamo offrono opportunità molto diverse riguardo a ciò che possiamo o non possiamo fare. (...) Ma in aggiunta a queste differenze di ambiente naturale e sociale e di caratteristiche esterne, noi ci differenziamo anche per le nostre caratteristiche personali (quali età, sesso, abilità fisiche e mentali)»⁴³². La complessità delle variazioni possibili impone alla riflessione una decisione preliminare fondamentale rispetto al sistema di variabili su cui focalizzare l'attenzione nella costruzione di un modello valutativo dell'eguaglianza. Sen ritiene di poter impostare il suo sistema valutativo partendo dalla constatazione che «la posizione di una persona all'interno di un assetto sociale può essere giudicata da due diverse prospettive, e cioè 1) le effettive acquisizioni e 2) la libertà di acquisire. (...) Quindi, la distinzione fra acquisizioni e libertà

⁴³¹ A. K. SEN, *La diseguaglianza*, Milano 2000, pp. 35, 38. Cfr. anche ID., *La libertà individuale come impegno sociale*, Roma-Bari 2011; ID., *Globalizzazione e libertà*, Milano 2003; ID., *Etica ed economia*, Roma-Bari 2006.

⁴³² Ivi, pp. 38-39.

è assolutamente centrale per la valutazione sociale»⁴³³. Questa differenza si riferisce essenzialmente alla tensione dialettica tra ciò che *riusciamo* a mettere in atto (acquisizioni) e la *concreta opportunità* che abbiamo di mettere in atto ciò che ci interessa (libertà) e si presta ad un'ulteriore distinzione tra il grado di acquisizione e libertà di acquisire. È essenziale, in questo orizzonte analitico, chiarire che «l'eguaglianza della proprietà di risorse o del possesso di beni primari non corrisponde necessariamente all'eguaglianza delle libertà sostantive godute da persone diverse, dato che possono esservi significative variazioni nella *conversione* di risorse e beni primari in libertà»⁴³⁴. In tal senso, i processi che separano le acquisizioni dalla libertà di acquisire possono essere parzialmente ricomposti dalla categoria generale dei *mezzi* di acquisizione che, però, non sono in grado di sostituire la valutazione delle libertà *tout court*. Ciò che continua a sfuggire agli approcci distributivi focalizzati sui mezzi - i *beni primari* di Rawls o le *risorse* di Dworkin⁴³⁵ - è la possibilità di «catturare l'*estensione* della libertà»⁴³⁶: il vantaggio dei modelli distributivi concentrati sui mezzi sono riferibili alla capacità di cogliere in termini dinamici la strutturazione delle effettive acquisizioni, ma in questa prospettiva dinamica la valutazione resta sostanzialmente distante dall'analisi della libertà nella sua specificità funzionale. In tal modo, se la condizione determinante per un'etica *laica generale*, come quella engelhardtiana, è la libertà nella sua funzione essenziale di *vincolo collaterale*, un approccio che, recuperando la categoria dell'uguaglianza, ricostruisca il senso ed il modello di un'analisi della *libertà di scelta* nella sua *estensione* e con ciò recuperi anche la dimensione valutativa della giustizia sociale costituirà uno

⁴³³ Ivi, p. 53.

⁴³⁴ Ivi, pp. 55-56.

⁴³⁵ Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., e R. DWORKIN-S. MAFFETTONE, *op. cit.*

⁴³⁶ A. K. SEN, *La diseguaglianza*, cit., p. 56.

strumento determinante per il superamento dei limiti analitici della giustizia procedurale. Lo spazio concettuale che definisce la *libertà di acquisire* e che determina la sua valutazione può configurarsi, secondo Sen, nei termini di *funzionamenti* specifici: «si può pensare che la vita consista di un insieme di *funzionamenti*, composti di stati di essere e fare. Le acquisizioni di una persona sotto questo profilo possono essere viste come il vettore dei suoi funzionamenti. I funzionamenti rilevanti possono variare da cose elementari come essere adeguatamente nutriti, essere in buona salute, sfuggire alla morbidità prevenibile e alla morte prematura, ecc., ad acquisizioni più complesse come essere felice, avere rispetto di sé, prendere parte alla vita della comunità, e così via»⁴³⁷. Sen sostiene che i *funzionamenti* siano «*costitutivi dell'essere di una persona*»⁴³⁸ e che le condizioni di benessere e di equilibrio personale - nelle sue diverse sfaccettature - vada valutato a partire dalla dimensione categoriale dei *funzionamenti*; i funzionamenti definiscono *stati* (di essere o di fare) e quindi condizioni *acquisite* più o meno stabilmente in una fase precisa dello sviluppo individuale: all'interno di quello che in precedenza è stato definito processo di *individualizzazione*, i *funzionamenti* configurano stati soggettivi funzionali che determinano l'essere della persona nella sua complessità. «Strettamente legata alla nozione di funzionamento è quella di *capacità* di funzionare. Essa rappresenta le varie combinazioni di funzionamenti (stati di essere e fare) che la persona può acquisire. La capacità è dunque un insieme di vettori di funzionamenti, e riflette la libertà dell'individuo di condurre un certo tipo di vita piuttosto che un altro»⁴³⁹. Se i funzionamenti veicolano il costituirsi dell'essere di una persona e se la natura dell'essere di una persona è alla base del suo star

⁴³⁷ Ivi, p. 63.

⁴³⁸ *Ibidem*.

⁴³⁹ Ivi, p. 64.

bene (qualunque sia la configurazione che si conferisce personalmente a questo stato), ne discende che le *capacità di acquisire funzionamenti* rappresentano uno spazio essenziale per la costruzione dell'essere nella prospettiva dello star bene. La *capacità* di acquisire funzionamenti rappresenta la *libertà di star bene* proprio in considerazione della connessione tra funzionamenti acquisiti - all'interno di un sistema di opportunità - e lo star bene derivato dall'acquisizione; le *capacità* definiscono altresì la possibilità di *scelta* in vista dello star bene di una persona e, in tal senso, l'*ampiezza* delle capacità implica una relazione diretta con le opportunità di scelta secondo la prospettiva del libero perseguimento degli elementi costitutivi dello star bene. «Le capacità rispecchiano essenzialmente la libertà di acquisire importanti funzionamenti. Esse si concentrano immediatamente sulla libertà in sé, piuttosto che sugli strumenti per acquisire libertà, e identificano le concrete alternative che abbiamo»⁴⁴⁰. Il modello delle capacità, dunque, delinea uno spazio concreto di stati e possibilità nella cui processualità l'essere della persona può definirsi operando scelte in vista del proprio benessere: la dimensione categoriale delle capacità, nell'accezione proposta da Sen, definisce la tensione costitutiva delle persone nella misura delle opportunità che concretamente si offrono alle procedure personali di libera scelta. Questa impostazione implica una serie di conseguenze significative sul piano valutativo degli assetti sociali: «l'approccio delle capacità fa riferimento ad un *focus informativo* senza con ciò imporre una formula specifica su come tali informazioni debbano essere usate. (...) È una teoria generale focalizzata sulle informazioni relative ai vantaggi individuali, concepiti in termini di opportunità. (...) L'approccio delle capacità riguarda inevitabilmente un'eterogenea

⁴⁴⁰ Ivi, p. 76.

molteplicità di aspetti della nostra vita e dei nostri interessi»⁴⁴¹. Al centro della teoria *generale* delle capacità è rintracciabile una dialettica strutturalmente fondamentale per la costruzione di un orizzonte valutativo della giustizia sociale: la tensione tra scelta ed opportunità si costruisce a partire dai margini concreti della libertà individuale - valutabile attraverso il meccanismo della *scelta controfattuale* (quello che si sarebbe scelto avendone la possibilità⁴⁴²) -: «se consideriamo il poter scegliere come elemento del vivere, e "fare *x*" viene distinto dallo "scegliere di fare *x* e farlo", allora diviene essenziale tener conto dell'influenza della libertà, rispecchiata dall'insieme delle capacità, sull'acquisizione per lo star bene. (...) Allo stesso modo, scegliere uno stile di vita non è esattamente equivalente ad avere quello stile di vita indipendentemente da come è sorto»⁴⁴³. La scelta, in tal senso, rappresenta un fattore determinante nella struttura complessiva della libertà e ne determina la connessione essenziale con le opportunità concrete: il carattere *derivato* di una precisa condizione assume una valenza specifica ed è valutabile in certi termini solo nel caso in cui quella derivazione sia il frutto di una *libera* scelta. L'intersezione funzionale tra scelta ed opportunità misura la sua ampiezza formale in considerazione della presenza della libertà come connettivo procedurale; il modello della *scelta controfattuale* - come riferimento generale - può aiutare a comprendere l'ampiezza funzionale della libertà: «la nozione di libertà come potere effettivo di acquisire ciò che si *sceglierebbe* è una componente importante dell'idea generale di

⁴⁴¹ A. K. SEN, *L'idea di giustizia*, Milano 2010, pp. 242-243: «l'approccio delle capacità pone in luce l'importanza decisiva della disparità di capacità nel rilevamento delle diseguaglianze sociali, ma in sé non offre alcuna specifica indicazione sulle politiche da attuare. (...) Le valutazioni delle società e delle loro istituzioni possono essere profondamente influenzate dal tipo di informazione su cui fa leva l'approccio delle capacità, ed è proprio questa la dimensione in cui esso può offrire il suo maggiore contributo»; a questo modello valutativo fa riferimento anche L. Battaglia in L. BATTAGLIA, *op. cit.* pp. 261 ss.

⁴⁴² Cfr. A. K. SEN, *La diseguaglianza*, cit., pp. 98-99.

⁴⁴³ Ivi, p. 79.

libertà»⁴⁴⁴. La scelta acquista un significato particolare rispetto alle opportunità nel momento in cui è libera: la libertà assume una valenza funzionalmente determinante nella misura in cui offre maggiori *opportunità* per il raggiungimento degli obiettivi personali e, nello stesso tempo, arricchisce significativamente la portata dei *processi di scelta*⁴⁴⁵. L'approccio delle capacità si fonda appunto «sull'opportunità di realizzare i fini prefissati e sulla libertà necessaria per farlo. (...) Non pone al centro del discorso soltanto ciò che una persona finisce effettivamente per fare, ma anche ciò che essa è in grado di fare, sia che si avvalga di tale opportunità sia che non se ne avvalga»⁴⁴⁶. In questa misura, le capacità definiscono un *potere*⁴⁴⁷ operativo e strutturale che prescinde dai fini o dall'*effettività* delle acquisizioni e circoscrive uno spazio funzionale configurato lungo le dimensioni concettuali e pratiche della libertà come intersezione tra scelta ed opportunità: questo spazio funzionale rappresenta il piano valutativo per la giustizia sociale adeguato ad un modello etico procedurale *vincolato collateralmente* alla libertà definita in una cornice formale. La teoria delle capacità costruisce le coordinate fondamentali per una valutazione funzionale degli assetti individuali nella loro intersezione con gli equilibri sociali: «nel considerare le nostre esistenze, giustamente non prendiamo in esame solo il tipo di vita che riusciamo a condurre, ma anche la reale libertà di cui godiamo nello scegliere tra diversi stili di vita»⁴⁴⁸. Valutare non soltanto le acquisizioni e i risultati, ma le condizioni che caratterizzano la scelta generale del proprio stile di vita ed ogni singola scelta personale significa scomporre la libertà nelle sue componenti essenziali, decifrarne i meccanismi interni di

⁴⁴⁴ Ivi, p. 101.

⁴⁴⁵ Cfr. A. K. SEN, *L'idea di giustizia*, cit., pp. 238-239.

⁴⁴⁶ Ivi, pp. 244-245.

⁴⁴⁷ Cfr. Ivi, p. 279.

⁴⁴⁸ Ivi, p. 237.

bilanciamento e comprenderne le possibili *variazioni d'ampiezza*. L'approccio delle capacità, incentrando l'analisi sul rapporto tra scelta ed opportunità, configura le libertà personale come vettore della valutazione delle variazioni situazionali e delle dinamiche decisionali delle persone: una libertà concepita secondo un modello complesso di cui le *capacità* individuali e i *funzionamenti* specifici, nel loro rapporto dinamico, definiscono i margini valutativi della giustizia sociale nello spazio dei molteplici stati acquisiti. «Ogni buona teoria etico-politica, in particolare ogni teoria della giustizia, deve procurarsi un focus informativo, deve cioè decidere su quali aspetti del mondo dobbiamo concentrarci quando giudichiamo una società e quando valutiamo la giustizia e l'ingiustizia. A tal proposito è particolarmente importante avere un'idea di come calcolare il vantaggio generale di un individuo. (...) Diversamente dalle prospettive che si concentrano su utilità e risorse, l'approccio delle capacità misura il vantaggio individuale in ragione della capacità che ha la persona di fare quelle cose per cui, per un motivo o per l'altro, assegna un valore. Il vantaggio di un individuo in termini di opportunità è da considerarsi inferiore rispetto a quello di un altro se a tale individuo sono date minori capacità - minori opportunità effettive - di realizzare ciò cui attribuisce valore»⁴⁴⁹. Questo orizzonte analitico insiste sulla necessità di individuare «nell'effettiva libertà della persona di fare o essere ciò che ritiene valga la pena di fare o essere»⁴⁵⁰ e nella diversità d'ampiezza di questa libertà (misurabile in termini di *capacità* personali) il metro fondamentale per la valutazione della giustizia sociale e per la valutazione generale della giustizia in una prospettiva etica che si fonda sulla libertà come presupposto o vincolo collaterale. In una prospettiva che pone al centro la

⁴⁴⁹ Ivi, pp. 240-241.

⁴⁵⁰ Ivi, p. 241: «il concetto di capacità è quindi strettamente connesso con l'aspetto della libertà relativo all'opportunità, considerato in termini di opportunità "comprehensive" e non di meri sbocchi "conclusivi"».

libertà come condizione essenziale alla configurazione di uno spazio etico nei termini di una *comunità morale laica pacifica* e che conferisce autorità morale alle persone nella misura in cui risultano *funzionalmente* in grado di dare o negare il loro *permesso* (secondo il quadruplice status funzionale engelhardtiano) l'approccio delle capacità fornisce il *focus informativo* per valutare l'*ampiezza* della libertà quale condizione preliminare e necessaria alla fondazione dell'autorità del permesso. L'impianto categoriale della teoria delle capacità fornisce gli indicatori e gli strumenti formali per valutare le *differenze di ampiezza* del presupposto vincolante (la libertà) del *principio del permesso*: le capacità, così come la dimensione applicativa del *permesso*, rimandano in maniera cruciale alla libertà nella sua accezione più *originaria*, a quella che Pareyson, commentando Dostoevskij, definisce *libertà primaria*⁴⁵¹, veicolo della *tragicità* intima delle scelte individuali, nell'orizzonte delle quali si chiarisce che «la libertà non è il bene: la libertà è libertà»⁴⁵². Il riferimento alla possibilità di valutare l'*effettiva* libertà *primaria* delle persone attraverso la misurazione delle *capacità* concretamente possedute impone una riconsiderazione specifica dell'orizzonte delle *lotterie naturale e sociale* e una revisione categoriale del modello di giustizia procedurale proposto da Engelhardt: se il *principio del permesso* si fonda sulla libertà come vincolo collaterale e se la libertà è misurabile in termini di *capacità* secondo uno schema formale che tiene conto della diversa ampiezza delle capacità e quindi delle possibili variazioni applicative della libertà, la fondazione del permesso risulterà quantomeno problematizzata nel suo fondamento. L'approccio delle capacità problematizza l'idea generale della

⁴⁵¹ Cfr. L. PAREYSON, *Dostoevskij*, Torino 1993, p. 118; su questa interpretazione e sulla categoria di *libertà primaria* si veda anche: N. BERDJAIEV, *La concezione di Dostoevskij*, Torino 2002 e M. BACHTIN, *Dostoevskij*, Torino 2000.

⁴⁵² Ivi, p. 119.

libertà come assenza di impedimenti, ne compone un'immagine dinamica che ha una sua tensione essenziale rivolta all'essere della persona (funzionale ai suoi obiettivi) e ne chiarisce la variabilità interna quantitativa e qualitativa. La fondazione dell'*etica laica generale* di Engelhardt è chiamata a misurarsi con questa *variabilità*, che non accetta di essere ridotta nello schema delle *lotterie* proprio perché riguarda il fondamento vincolante dell'autorità morale delle persone; la possibilità di misurare la variabilità dovrebbe spingere ad assumere questa valutazione come processo necessario, funzionale non soltanto all'allargamento concettuale dell'idea di giustizia procedurale, ma anche alla riconsiderazione del concetto di uguaglianza nello spazio fondativo dell'autorità di chi condivide lo status funzionale di persona *in senso stretto*. La possibilità di questa riconsiderazione riaprirebbe l'*etica laica generale* alla prospettiva della giustizia sociale, reintegrata a partire dalla valutazione della problematicità strutturale delle coordinate fondative dell'autorità morale *laica generale*⁴⁵³. Il modello valutativo delle capacità si pone in un orizzonte analitico *primario* che precede la valutazione distributiva dei *mezzi* per il raggiungimento degli obiettivi e in ragione di questa focalizzazione valutativa non si adatta al *riduzionismo* strutturale delle *lotterie naturale e sociale*: il riferimento alle *capacità di acquisire funzionamenti* scompone il concetto di libertà personale nelle sue componenti essenziali e, in un'*etica laica generale* fondata sulla libertà

⁴⁵³ I termini di questa riconsiderazione del permesso, nell'orizzonte della variabilità della libertà personale e della sua valutazione, problematizzano la posizione engelhardtiana relativa alla vendita degli organi. La tesi secondo cui «la ragione che porta a tollerare la vendita di organi o l'offerta di incentivi finanziari non ha a che vedere con che cosa sia bene fare, ma con quale forma di coercizione può essere impiegata da uno Stato secolare» (H. T. ENGELHARDT jr. *Il corpo in vendita: dilemmi morali della secolarizzazione*, in AA. VV. *Questioni di bioetica*, (a cura di S. Rodotà), Bari 1993, p. 138) è evidentemente indebolita dall'introduzione di una variabilità interna alla libertà su cui si fonda il permesso. La scelta personale di chi vende i propri organi e di chi compra organi umani va, in tal senso, riletta in un contesto più complesso all'interno del quale l'autorità del permesso è scomposta nella misura di una variabilità endogena che differenzia la portata stessa della scelta personale (cfr. anche H. T. ENGELHARDT jr. *Bioetica and secular humanism*, London, 1991). Cfr. U. SCARPELLI, *op. cit.* p. 151.

come vincolo collaterale, impone una riconsiderazione problematica degli status *naturali* e *sociali* prodotti dalle lotterie. Questa impostazione analitica produce un duplice effetto sull'assetto complessivo dell'etica engelhardtiana: disarticola la linearità procedurale del *principio del permesso* determinando una tensione processuale interna e impone il confronto della logica procedurale con la prospettiva dell'uguaglianza rispetto alla libertà come vincolo. Il primo effetto ha come conseguenza fondamentale un aumento della complessità strutturale del modello formale del permesso: se il permesso si fonda sulla libertà e se la libertà è scomposta in livelli variabili secondo una *differenziazione primaria* attraverso la cui misurazione è possibile determinare l'ampiezza dell'effettiva libertà personale (e dunque la portata decisionale del permesso), l'autorità morale delle persone risentirà di questa tensione *differenziale*, configurando nella propria struttura fondativa una varianza degli standard procedurali, determinante sul piano valutativo - nella misurazione dell'*ampiezza* della libertà decisionale -. Il secondo effetto riguarda in maniera diretta l'orizzonte engelhardtiano di una *comunità morale laica pacifica*: se esiste una possibilità di *differenziazione primaria* nello spazio della libertà personale che comporta una variabilità interna ai meccanismi procedurali del permesso e se il presupposto di una *comunità morale laica pacifica* (sia essa ideale o concreta) è il rispetto reciproco fondato sul vincolo della libertà personale, le *differenziazioni primarie* rischieranno di produrre squilibri nella dialettica *comunitaria* libertà/rispetto, nella misura in cui la variazione d'*ampiezza* della libertà (e dunque delle procedure del permesso) comporterà il rischio di una frattura disfunzionale nel meccanismo fondativo generale del rispetto. In altre parole se la *comunità morale laica pacifica* si fonda sul rispetto reciproco - nella doppia accezione complementare di rispetto della libertà *acquisita*

dalle persone e rispetto della *condizione preliminare* di libertà delle persone -, la modalità più adeguata per ridurre la tensione interna al fondamento dell'autorità morale e la tensione interpersonale, prodotte entrambe dalla possibile *differenziazione primaria* delle *capacità di acquisire funzionamenti*, potrà essere individuata nel recupero dello spazio categoriale dell'uguaglianza applicato alle capacità ed inserito in un orizzonte generale di giustizia sociale trasversale al piano della *comunità morale laica*. La prospettiva delle capacità si mantiene in un orizzonte essenzialmente formale o *generale*, nel senso che non individua in maniera perentoria quali dovrebbero essere i *funzionamenti* fondamentali e quindi quali dovrebbero essere le *capacità* da accrescere e da equilibrare nello spazio sociale; da questo punto di vista, Sen recupera un meccanismo che potremmo definire *laico generale*: lo spazio della *discussione pubblica*⁴⁵⁴ definisce le dinamiche della negoziazione e mediazione interpersonale, attraverso le quali le persone, come *stranieri* o come *amici morali*, costruiscono il proprio essere a partire da obiettivi che rimandano a particolari *funzionamenti* e a precise *capacità*, secondo logiche dialettiche positive o negative di integrazione, adeguamento o estraniamento rispetto agli assetti sociali di riferimento. Una *comunità morale laica* fondata sul rispetto reciproco farà tendenzialmente riferimento ad una *formula aggregativa*⁴⁵⁵ centrata sulla libertà come spazio categoriale essenziale per le persone e per la loro autorità morale: la necessità per un'etica *laica generale* come quella proposta da Engelhardt di riferirsi alla *variabile focale* individuata nella libertà dovrebbe condurre la riflessione verso un assetto valutativo capace di interrogarsi sull'ampiezza e sulla composizione della libertà personale sul

⁴⁵⁴ Cfr. A. K. SEN, *L'idea di giustizia*, cit., pp. 248-253.

⁴⁵⁵ Cfr. A. K. SEN, *La disuguaglianza*, cit., pp. 107-108.

piano della giustizia sociale. La giustizia sociale, in tal senso, è chiamata a considerare le differenze relative al *grado* di libertà che le persone posseggono e a valutare le diseguaglianze che la differenza d'ampiezza genera in un'ottica determinante in termini *laici generali*. L'integrazione del modello engelhardtiano di giustizia procedurale con l'approccio delle *capacità* comporterebbe, dunque, il recupero dell'idea di giustizia sociale attraverso il superamento del *riduzionismo* procedurale, problematizzato nella sua struttura formale a partire da una ricostruita tensione egualitaria nello spazio concreto dell'autorità morale laica delle persone: l'idea di giustizia sociale che potrebbe emergere da questa intersezione prospettica e categoriale conserverebbe il carattere *laico generale*, si configurerebbe all'interno delle coordinate concettuali della libertà come vincolo e vettore funzionale determinante e si organizzerebbe nell'orizzonte generale di una *comunità morale laica*, ma rispetto alla prospettiva procedurale engelhardtiana recupererebbe la misura della dialettica uguaglianza/diseguaglianza a partire dalla reinterpretazione critica della libertà decifrata, analizzata e valutata nella sua possibile *differenziazione primaria* individuale calibrata sulle *capacità* personali.

La possibilità di questo allargamento categoriale consentirebbe una rilettura e una reimpostazione generale della giustizia sul piano dell'assistenza sanitaria. Il modello proposto da Engelhardt ed incentrato sulla constatazione dell'*inevitabilità morale* di un sistema sanitario a più livelli è essenzialmente costruito lungo le coordinate distributive delle risorse definite dal *principio del permesso* nella sua forma *derivata* - il *principio di proprietà* e il *principio dell'autorità politica* -. In questo sistema la distribuzione delle risorse pubbliche per l'assistenza sanitaria si configura attraverso uno schema *debole*: il *riduzionismo* procedurale implica sostanzialmente la sola necessità che le persone *in senso stretto*

possano utilizzare le proprie risorse come meglio credono. Le questioni relative all'allocazione delle risorse pubbliche per l'assistenza sanitaria si riducono nei termini della *scommessa* sulla vita: la preoccupazione *laica generale* per una giustizia procedurale nella gestione delle risorse private, unita alla *fragilità* operativa del *principio di beneficenza*, tende ad indebolire drasticamente lo spessore della riflessione sui criteri allocativi comunitari e quindi sulle dinamiche degli equilibri sociali. «Il principio concernente le allocazioni in campo sanitario non rivela che cosa concretamente sia bene, corretto, lodevole o moralmente appropriato che gli individui forniscano ai loro simili bisognosi di assistenza sanitaria»⁴⁵⁶; questa constatazione si traduce operativamente nel rischio di un'*aporia allocativa* che soltanto attraverso forme di ragionamento ritenute, in un'ottica *laica generale*, consapevolmente *parziali* può trovare delle risposte orientative per la gestione concreta. La possibilità di un orientamento generale capace di riconfigurare lo schema allocativo collettivo in un orizzonte coerente con l'impostazione *laica generale*, ma meno esposto alle *aporie* di un riduzionismo procedurale viene dall'approccio delle *capacità* che, offrendo un piano valutativo dei fondamenti dell'autorità morale laica delle persone, propone un riferimento concreto per la gestione allocativa. La valutazione delle *capacità* implica, alla luce del carattere fondativo della libertà, la costruzione di un piano categoriale incentrato sull'uguaglianza come prospettiva determinante per la riduzione delle tensioni nella struttura dell'autorità morale stessa: il recupero dell'idea di giustizia sociale, concepito nei margini di un possibile *discorso pubblico* sulla diversità d'*ampiezza* delle *capacità* individuali, attraverserà anche lo spazio dell'allocazione sanitaria. I riferimenti provenienti dal *focus informativo*

⁴⁵⁶ H. T. ENGELHARDT jr. *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 426 [FB, p. 403].

dell'approccio delle capacità potranno, in tal senso, offrire l'opportunità di individuare direttrici orientative nei meccanismi allocativi partendo proprio dalla possibile riduzione delle tensioni strutturali che attraversano i fondamenti dell'autorità morale delle persone nella loro costitutiva trasversalità con gli assetti sociali.

BIBLIOGRAFIA

I. H. T. Engelhardt jr.

AA. VV. *Scientific controversies. Case studies in the resolution and closure of disputes in science and technology* (edited by H. T. Engelhardt jr - A. L. Caplan), Cambridge 1987.

AA. VV., *Hegel reconsidered: beyond metaphysics and the authoritarian state*, (a cura di H. T. Engelhardt jr. - T. Pinkard), New York 1994.

AA. VV., *Allocating medical resources. Roman catholic perspectives*, (a cura di H. T. Engelhardt jr. - M. J. Cherry), Georgetown 2002.

Engelhardt H. T. jr., *Mind-body. A categorial relation*, Netherland 1973.

Engelhardt H. T. jr. - Spicker S. F., *Introduction* a Engelhardt H. T. jr. - Spicker S. F. (edited by), *Philosophical dimensions of the neuro-medical sciences*, Dordrecht/Boston 1976, 1-11.

Engelhardt H. T. jr. - Spicker S. F., *Introduction to medical ethics*, in Engelhardt H. T. jr. - Spicker S. F. (edited by), *Philosophical medical ethics: its nature and significance*, Dordrecht/Boston 1977, 3-17.

Engelhardt H. T. jr., *Viability and the use of the fetus*, in AA. VV. *Abortion and the status of the fetus*, Dordrecht 1983

Id., *The foundations of bioethics*, New York 1986 (trad. it. *Manuale di bioetica*, Milano 1991).

Id., *Cerchiamo Dio e troviamo l'abisso: bioetica e teologia naturale*, in AA. VV. *Teologia e bioetica. Fondamenti e problemi di frontiera* (a cura di E. E. Shelp), Bologna 1989

Id., *Bioethics and secular humanism: the search for a common morality*, London 1991.

Id., *Bioetica laica e religiosa*, in "Bioetica. Rivista interdisciplinare", 1993, 346-350.

Id., *Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica*, in AA. VV. *Bioetica e persona* (a cura di E. Agazzi), Milano 1993

Id., *Il corpo in vendita: dilemmi morali della secolarizzazione*, in AA. VV. *Questioni di bioetica*, (a cura di S. Rodotà), Bari 1993

Id., *The foundations of bioethics*, New York 1996 (trad. it. *Manuale di bioetica*, Milano 1999).

Id., *Holiness, virtue, and social justice. Contrasting understanding of the moral life*, in "Christian Bioethics", 1-1997, 3-19.

Id., *Critical care: why there is no global bioethics*, in "Journal of medicine and philosophy", 6-1998, 643-651.

Id., *Physician-assisted suicide reconsidered: dying as a christian in a post-christian age*, in "Christian Bioethics", 2-1998, 143-167.

Id., *Can philosophy save christianity? Are the roots of foundations of christian bioethics ecumenical? Reflections on the nature of a christian bioethics*, in "Christian Bioethics", 3-1999, 203-212.

Id., *Bioethics at the threshold of the new Millenium*, in "Journal of medicine and philosophy", 6-2000, 653-654.

Id., *The foundations of christian bioethics*, Lisse 2000.

Id., *Can there be bioethical expertise? Bioethicists as secular priest*, Bologna 2001

Id., *Controversies, Conflicts, and Consensus: A Concluding, Untheological Postscript*, in "Christian Bioethics", 7, 2001, 291-295.

Id., *The dechristianization of christian health care institutions, or, how the pursuit of social justice and excellence can obscure the pursuit of holiness*, in "Christian Bioethics", 1-2001, 151-161.

Id., *The Many Faces of Autonomy*, in "Health Care Analysis", 9/3, 2001, 283-297.

Engelhardt H. T. jr. - Rasmussen L. M., *Bioethics in the plural: an introduction to taking global moral diversity seriously*, in Engelhardt H. T. jr. - Rasmussen L. M. (ed. By), *Bioethics and moral content: national traditions of health care morality*, Dordrecht/Boston/London 2002, pp. 1-14.

Engelhardt H. T. jr., *Bioethics in a World of Moral Conflict: Points of Fundamental Dispute and the Stem-Cell Debates*, in "Medicine and Philosophy [Yixue yu Zhexue]", 23, 10, 2002, 1-5.

Id., *Conflicting Moralities and Theologies: The Culture Wars in Bioethics Reexamined*, in "Christian Bioethics", 8, 2002, 3-8.

Id., *Consensus Formation: The Creation of an Ideology*, in "Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics", 11, 2002, 7-16.

Id., *Discerning the Signs of the Times: Recognizing the Dangers of Reckless Social Justice and Advocating with Responsibility*, in "Christian Bioethics", 8, 2002, 49-61.

Id., *Germline Engineering: The Moral Challenges*, in "American Journal of Medical Genetics", 108, 2002, 169-175.

Id., *Il progresso come Imperativo Morale: la tecnologia come espressione di umanesimo*, in "Etica ed Economia", 4, 2002, 25-44.

Id., *Medicine and the Biomedical Sciences after God*, in "Christian Bioethics", 8, 2002, 209-219.

Id., *Medicine, Philosophy, and Theology: Christian Bioethics Reconsidered*, in "Christian Bioethics", 8, 2002, 105-117.

Id., *The Genetic Crisis and its Implications for Mankind*, in "Pemptoussia", 9, 2002, 20-26.

Id., *The Ordination of Bioethicists as Secular Moral Experts*, in "Social Philosophy & Policy", 19, 2002, 59-82.

Engelhardt H. T. jr., Iltis A., Jotterand F., *Institutionalization of Bioethics*, in *Encyclopedia of the Human Genome*, 1, 2003, 281-285.

Id., *Moral Philosophy and Theology: Why is There so Little Difference for Roman Catholics?*, in "Christian Bioethics", 9, Dec. 2003, 315-330.

Id., *The Bioethics Consultant: Giving Moral Advice in the Midst of Moral Controversy*, in "HealthCare Ethics Committee Forum", 15, 4-Dec. 2003, 362-382.

Id., *The New Genetic Technologies*, in "Revista Romana de Bioetica", 1, 2003, 23-30.2003, 139-160.

Id., *Abortion and the Culture Wars: A Struggle Between Incompatible Views of Morality and Reality*, in "Pemptoussia", 16, December 2004/March 2005, 49-59.

Id., *Bioetica secolare/laica*, in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, 2004, 372-380.

Id., *Giving, Selling, and Having Taken: Conflicting Views of Organ Transfer*, in "Indiana Health Law Review", 1, 2004, 31-49.

Engelhardt H. T. jr., Cherry M. J., *Informed Consent in Texas: Theory and Practice*, in "Journal of Medicine and Philosophy", 29, April 2004, 237-252.

Engelhardt H. T. jr., *Moral Knowledge: Some Reflections on Moral Controversies, Incompatible Moral Epistemologies, and the Culture Wars*, in "Christian Bioethics", 10, April 2004, 79-103.

Engelhardt H. T. jr., and Jotterand F., *The Precautionary Principle: A Dialectical Reconsideration*, in "Journal of Medicine and Philosophy", 29, June 2004, 301-312.

Engelhardt H. T. jr., Tao J., *Towards a 'One Country Two Systems*, in "Hong Kong Medical Journal", 10, December 2004, 435-437.

Engelhardt H. T. jr., *Al di là della giustizia e dell'equità*, in "Le libertà dei contemporanei", 2005, 133-151.

Engelhardt H. T. jr., and Smith Iltis A., *End-of-life: the traditional Christian view*, in "The Lancet", 366, September 17, 2005, 1045-1049.

Engelhardt H. T. jr., *The Bioethics of Care: Widows, Monastics, and a Christian Presence in Health Care*, in "Christian Bioethics", 11, April 2005, 1-10.

Id., *A Scholar Answers Complicated Problems*, in "Pemptousia", 20, April 2006, 125-150.

Id., *Bioethics, Moral Pluralism, and the Foundation of Ethics*, in "Seimei Rinrikagaku Jyanaru", 1 Feb 2006, 19-47.

Id., *Chinese Health Care Policy*, in "Chinese Medical Ethics", 19, 2006, 10-15.

Id., *Critical Care: Why There is no Global Bioethics*, in "Current Opinion in Critical Care", 11.6 2006, 605-609.

Id., *Critical Reflections on Theology's Handmaid*, in "Philosophy & Theology", 18.1 2006, 53-75.

Id., *Global Bioethics: An Introduction to the Collapse of Consensus*, in AA. VV. *Global Bioethics: The Collapse of Consensus*, 2006, 1-17.

Id., *La responsabilità come principio guida per le biotecnologie*, in "Ragion pratica", 27 Dic. 2006, 477-491.

Id., *Long-Term Care: The Family, Post-Modernity, and Conflicting Moral Life-Worlds*, in "Journal of Medicine and Philosophy", 32.5, Sept 2007, 519-536.

Id., *The Family in Transition and in Authority: The Impact of Biotechnology*, in AA. VV. *The Family, Medical Decision-Making, and Biotechnology*, 2007, 27-46.

Id., *The Injustice of Enforced Equal Access to Transplant Operations: Rethinking Reckless Claims of Fairness*, in "Journal of Law, Medicine & Ethics", 35, Summer 2007, 256-264.

Engelhardt H. T. jr., and Jotterand F., *An Introduction: Edmund D. Pellegrino's Project*, in AA. VV. *The Philosophy of Medicine Reborn: A Pellegrino Reader*, 2008, 1-19.

Engelhardt H. T. jr., and Hinkley A., *Chinese Health Care Policy: An Introduction to the Moral Challenges*, in AA. VV. *China: Bioethics, Trust, and the Challenge of the Market*, 2008, 55-71.

Engelhardt H. T. jr., and Garrett J., *Introduction*, in AA. VV. *Innovation and the Pharmaceutical Industry*, 2008, 1-16.

II. Generale

AA. VV. *Etica e allocazione delle risorse nella sanità* (a cura di E. Sgreccia e A. G. Spagnolo), Milano 1996.

AA. VV. *Il multiculturalismo nel dibattito bioetico*, (a cura di L. Chieffi), Torino 2005.

AA. VV. *La persona ai confini della vita e della morte. Questioni di bioetica tra medicina e società* (a cura di G. Giarelli), Roma 2011.

AA. VV. *Lezioni di bioetica* (a cura di G. Berlinguer), Roma 1997.

AA. VV. *Medicina e multiculturalismo. Dilemmi epistemologici ed etici nelle politiche sanitarie*, Bologna 2000.

AA. VV. *Neuroscienze controverse. Da Aristotele alla moderna scienza del linguaggio*, (a cura di M. Piccolino), Torino 2008.

AA. VV. *Persona, natura, corporeità*, Parma 2008.

Agazzi E., *Il bene, il male e la scienza*, Milano 1992.

AA. VV. *Trattato di biodiritto*, vol. I-IV, Milano 2010-2011.

Antiseri D., *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, Soveria Mannelli 2003.

Apel O., *Comunità e comunicazione*, Torino 1977.

Aramini M., *Bioetica e religioni*, Milano 2007.

Bachtin M., *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Torino 1968.

Baron J., *Contro la bioetica*, Milano 2008.

Battaglia L., *Bioetica senza dogmi*, Soveria Mannelli 2009.

Id., *Dimensioni della relazione terapeutica. Profili comportamentali per una nuova missione della sanità*, Bologna 2002.

Bauman Z., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari 2008.

Id., *Intervista sull'identità*, Roma-Bari 2009.

Id., *Modernità liquida*, Roma-Bari 2009.

Id., *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Roma-Bari 2009.

Id., *La società individualizzata*, Bologna 2008.

Id., *La società sotto assedio*, Roma-Bari 2008.

Id., *L'etica in un mondo di consumatori*, Roma-Bari, 2010.

Id., *Vita liquida*, Roma-Bari 2009.

Beauchamp L. - Childress J. F., *Principi di etica biomedica*, Firenze 2009.

Beck U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma 2000.

- Berdjaev N., *La concezione di Dostoevskij*, Torino 2002.
- Betta E., *Animare la vita. Disciplina della nascita tra medicina e morale nell'Ottocento*, Bologna 2006.
- Boella L., *Neuroetica. La morale prima della morale*, Milano 2008.
- Boncinelli E. - Severino E., *Dialogo su etica e scienza*, Milano 2008.
- Boncinelli E., *Perché non possiamo non dirci darwinisti*, Milano 2009.
- Borsellino P., *Bioetica tra «morale e diritto*, Milano 2009.
- Bourdieu P., *Controfuochi 2. Per un nuovo movimento europeo*, Roma 2001.
- Bourguet V., *Misères du formalisme éthique. Critique de la bioéthique de Hugo Tristram Engelhardt en particulier, et de la bioéthique contemporaine en general*, in "Revue Tomisre", 99-1999, 307-330.
- Brandt R. B., *A theory of the Good and the Right*, Oxford 1979.
- Casonato C., *Introduzione al biodiritto*, Trento 2006.
- Cattorini P. M., *Bioetica. Metodo ed elementi di base per affrontare problemi clinici*, Milano 2011.
- Cattorini P. - Mordacci R. - Reichlin M. (a cura di), *Introduzione allo studio della bioetica*, Milano 1996.
- Charlesworth M., *L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Roma 1996.
- Congress of United States Office of Technological assessment (OTA), *Evaluation of the Oregon medical proposal*, Washington 1992.
- Cotesta V., *Lo straniero*, Roma-Bari 2002.
- Crivellini M. - Galli M., *Sanità e salute: due storie diverse. Sistemi sanitari e salute nei paesi industrializzati*, Milano 2011.
- D'Agostino F., *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Torino 1998.

Id., *Non esistono «stranieri morali». Note minime di bioetica laica e bioetica cattolica*, in "Bioetica. Rivista interdisciplinare", 1-1994, 132-138.

Id., *Parole di bioetica*, Torino 2004.

D'Antuono E., *Bioetica*, Napoli 2003.

Dawkins R., *L'orologiaio cieco. Creazione o evoluzione?*, Milano 2009.

Id., *Il gene egoista: la parte immortale di ogni essere vivente*, Milano 1995.

De Dominicis E., *Sulla bioetica laica generale di H. T. Engelhardt jr*, Macerata 2009.

Deleuze G. - Guattari F., *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino 1975.

Durkheim E., *La scienza sociale e l'azione*, Milano 1996.

Dworkin R. - Maffettone S., *I fondamenti del liberalismo*, Roma-Bari 2008.

Eccles C., *Come l'io controlla il suo cervello*, Milano 1994.

Edelman G. M., *Più grande del cielo. Lo straordinario dono fenomenico della coscienza*, Torino 2004.

Id., *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Milano 2007.
Encyclopedia of Bioethics (a cura di Stephen G. Post), USA 2004 (3rd edition).

Feyerabend P. K., *Contro il metodo*, Milano 1979.

Faralli C., *Bioetica e confessioni religiose: una prospettiva laica*, in AA. VV. *Bioetica e confessioni religiose* (a cura di E. Camassa e C. Casonato), Trento 2008.

Firth R., *Ethical absolutism and the ideal observer*, in "Philosophy and phenomenological research", 12/1952, pp. 331-341.

Fornero G., *Bioetica cattolica e bioetica laica*. Milano 2009.

Id., *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Milano 2008.

Franceschelli O., *La natura dopo Darwin*, Roma 2007.

Gauthier D., *Morals by agreement*, Oxford 1986.

- Galimberti U., *Il corpo*, Milano 2000.
- Id., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 2007.
- Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Fides et ratio* (7 sett. 1998), *AAS* 91-1999, 5-88.
- Habermas J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino 2002.
- Id., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano 2008.
- Id., *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1986.
- Harvey D., *La crisi della modernità*, Milano 2010.
- Hegel G. W., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1913.
- Held D. - Macgregor A., *Globalismo e antiglobalismo*, Bologna 2010.
- Horkheimer M.- Adorno T. W., *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1997.
- Horkheimer M., *Eclisse della ragione*, Torino 2000.
- Jonas H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino 2002.
- Id., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino 1999.
- Id., *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino 1997.
- Jonsen A. - Toulmin S., *The abuse of casuistry*, Berkeley 1988.
- Kant I., *Critica della ragion pura*, Bari 1955.
- Id., *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, Torino 1986.
- Kaufman J. C., *L'invention de soi. Une théorie d'identité*, Paris 2004.
- Lecaldano E., *Bioetica. Le scelte morali*, Roma-Bari 2004.
- Leone S. - Privitera S., *Dizionario di bioetica*, Acireale-Bologna 1994.
- Lèvinas E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 2006.

Locke J., *Due trattati sul governo*, Torino 2010.

Mancina C., *Laicità al tempo della bioetica. Tra pubblico e privato*, Bologna 2009.

Marcuse H., *Eros e civiltà*, Torino 2001.

Id., *L'uomo a una dimensione*, Torino 1967.

Mill J. S., *Sulla libertà*, Milano 2000.

Mordacci R., *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Milano 2003.

Mori M., *La bioetica. Questioni morali e politiche per il futuro dell'uomo*, Milano 1991.

Id., *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Roma-Bari 2010.

Müller D., *La bioéthique et le statut théologique de l'éthique séculière. A propos d'un livre récent de H. Tristram Engelhardt Jr.*, in "Recherches de Science Religieuse", 82-1994, 547-564.

Nozick R., *Anarchia, stato e utopia*, Firenze 1981.

Id., *Spiegazioni filosofiche*, Milano 1987.

Nussbaum M. C., *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna 2002.

Nüsslein-Volbard C., *Il divenire della vita. Come i geni controllano lo sviluppo*, Bologna 2009.

Oliverio A., *Espandere la mente: il cervello tra filosofia e biologia*, Milano 1999.

Pareyson L., *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino 1993.

Park R. E., *La folla e il pubblico*, Roma 1996.

Pascual F., *Stranieri morali e consenso sociale. Una discussione sulle proposte di H. T. Engelhardt*, in "Il cannocchiale", 3-2000, 119-140.

- Pessina A., *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Milano 1999
- Piovani P., *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari 1961.
- Privitera S., *Bioetica mediterranea e nordeuropea*, Milano 1996.
- Prodomo R., *Lineamenti di bioetica liberale*, Bologna 2003.
- Prosperi A., *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino 2005.
- Putnam H., *Etica senza ontologia*, Milano 2005.
- Id., *Fatto/valore. Fine di una dicotomia*, Roma 2004.
- Ramachandran V. S., *Che cosa sappiamo della mente*, Milano 2010.
- Rawls J., *Justice as fairness: political not metaphysical*, in "Philosophy and public affairs", 14-1985, pp. 223-251.
- Id., *Una teoria della giustizia*, Milano 2010
- Rifkin J., *Dall'alchimia all'algenia: le premesse della manipolazione genetica sull'uomo*, Cesena 1994.
- Rodotà S., *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano 2006.
- Id., *Tecnologie e diritti*, Bologna 1995.
- Rorty R., *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge 1959.
- Id., *Un'etica per laici*, Torino 2008.
- Rufo F., *Il laboratorio della bioetica: le scelte morali tra scienza e società*, Roma 2011.
- Russo G., *La bioetica di H. Tristram Engelhardt Jr. Intervista ad un pioniere*, in "Itinerarium", 9-2001, 79-88.
- Savagnone G., *La metamorfosi della persona. Il soggetto umano e non umano in bioetica*, Torino 2004.
- Savidan P., *Il multiculturalismo*, Bologna 2010.
- Scarpelli U., *Bioetica laica*, Milano 1998.

- Semplici S., *Undici tesi di bioetica*, Brescia 2009.
- Sen A. K., *Etica ed economia*, Roma-Bari 2006.
- Id., *Globalizzazione e libertà*, Milano 2003.
- Id., *La diseguaglianza*, Milano 2000.
- Id., *La libertà individuale come impegno sociale*, Roma-Bari 2011.
- Id., *L'idea di giustizia*, Milano 2010.
- Severino E., *Gli abitanti del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, Milano 2009.
- Id., *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano 2008.
- Sgreccia E., *Manuale di bioetica. Fondamenti ed etica biomedica*, Milano 1999.
- Signore M., *Libertà e determinismo. Un rapporto problematico*, Lecce 2008.
- Simmel G., *Individuo e gruppo*, Roma 2006.
- Id., *La differenziazione sociale*, Roma-Bari 1982.
- Id., *Lo straniero*, Milano 2006.
- Id., *Sociologia*, Torino 1998.
- Id., *Ventura e sventura della modernità: antologia degli scritti sociologici*, Torino 2003.
- Singer P., *Scritti su una vita etica. Le idee che hanno messo in discussione la nostra morale*, Milano 2004.
- Spinsanti S., *La bioetica. Bibliografie per una disciplina*, Milano 1995.
- Strosberg M. A., Wiener J. M., Baker R., (a cura di), *Rationing America's medical care: the Oregon plan and beyond*, Washington 1992.
- Vigna C. - Bonan E., *Etica del plurale*, Milano 2004.
- West C., *La filosofia americana*, Roma 1997.
- Wilson E. O., *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Bologna 1979.

Zeppegno G., *Bioetica. Ragione e fede di fronte all'antropologia debole di H. T. Engelhardt jr*, Torino 2007.

Zuccaro C., *Bioetica e valori nel postmoderno. In dialogo con la cultura liberale*, Brescia 2003.